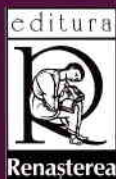


Pr. Prof. Dr. Nicolae Neaga



Hristos în Vechiul Testament



Editura Renașterea

Nicolae Neaga

Hristos în Vechiul Testament

Coperta: Lucian Mihai Dragoș

Corectura și lectura: Nicoleta Pălimaru
Tehnoredactare: Lucian Mihai Dragoș
Pr. Eugen Mera

Ediție îngrijită, prefațată și postfațată de Pr. Conf. Dr. Ioan Chirilă

© Editura Renașterea, 2004
Piața Avram Iancu, nr. 18
Ro-400117, Cluj-Napoca
Tel.: 0264/599649
e-mail: renasterea@personal.ro

ISBN: 973-8248-62-0

Prof. Dr. Nicolae Neaga

Hristos în Vechiul Testament

Tipărită cu binecuvântarea Înalt Prea Sfințitului Părinte
Bartolomeu Valeriu Anania
Arhiepiscopul Vadului, Feleacului și Clujului

Cluj-Napoca
2004

Nota editorului

Lucrarea PC Sale dr. N. Neaga este de o importanță deosebită pentru lumea școlilor teologice, de aceea editura noastră a decis republicarea sa. Dar nu numai, ne-a fascinat viața patriarhală a dascălului N. Neaga, acrivia sa, stăruința cu care l-a căutat pe Hristos în Vechiul Testament, dar și în celelalte religii. Cel mai asiduu căutător al lui Hristos în Vechiul Testament ne-a dat prilejul să ne cinstim înaintașii, acum după trecerea sa la cele veșnice. Întru acest act de cinstire am preluat lucrarea PC Sale fără a opera vreo modificare de conținut. Am realizat mici acomodări de grafie: am înlocuit b.o. - cu d. ex. sau am îndreptat unele registre onomastice și numerologice.

Pentru a întregi expozeul exegetic al dascălului nostru, am circumscris textul propriu-zis al lucrării între sinteza logosloghiei vechitestamentare și discursul mesianic al apocrifelor. Credem că nu împietăm cu nimic opul părintelui, ci doar întregim orizontul cititorului prin aducerea sa până în zorii Evangheliilor.

Lucrarea noastră se vrea un omagiu adus „patriarhului Studiului Vechiului Testament”, un semn de prețuire și considerație.

Cluj-Napoca
10 februarie 2004

Pr. Ioan Chirilă

Logos-loghia Vechiului Testament

Crearea lumii prin Logos. Nu se poate vorbi de un discurs explicit despre Logos în Pentateuh, dar trebuie să observăm că interpretările Pentateuhului din perspectivă tematic-cosmogonică pleacă cel mai adesea de la dimensiunea logotică a ipostasurilor creației. Ar fi astfel ciudat să spunem că Pentateuhul prezintă o teologie absolut străină de revelarea Logosului în măsura în care tocmai în aceasta Sfinții Părinți găsesc un fundament al discursului teologic despre Logos.

În ceea ce privește referatul Facerii, trebuie să observăm că orice interpretare a lui într-o manieră mistică include un discurs despre Logos. Chiar și în mistica iudaică cosmogonia capătă conotațiile unui discurs teologic despre Logos. Odată ce Filon a preluat conceptul stoic de Logos, orice discurs cosmogonic iudaic integrează acest concept. La nivelul creației lumii, Logosul se regăsește în mistica iudaică atât în cadrul conceptului de Rațiune, cât și în cel de Înțelepciune, care generează creația, cât și la nivelul cuvântului ca act de săvârșire al acestei opere.

Bineînțeles, în mistica iudaică integrarea conceptului de Logos într-un discurs cosmogonic se va face fără o afirmare a personalității Logosului. Teoriile cosmogonice cabalistice oscilează între a considera, în mod filonian, Logosul ca funcție a Persoanei Tatălui și a considera Logosul Înțelepciune ca prim punct creat, exterior divinității, prin care se dezvoltă creația. Cabala afirmă astfel că: „punctul de plecare al itinerarului cosmogonic se numește Punct Suprem. El se află în Înțelepciunea divină, în Gândire: «Când Misterul tuturor misterelor a vrut să se manifeste, el a creat întâi un punct care a fost gândirea divină»”¹.

Considerând gândirea divină ca punct de plecare al creației „Iată etapele pe care ni le putem reprezenta bizuindu-ne pe textul Facerii: de la gândire la suflu, de la suflu la cuvânt, de la cuvânt la lumină, de la lumină la aer, de la aer la apă, în sfârșit de la apă la materia solidă”². Conceptul de Logos este așadar uzitat în mod fragmentar și divizat în cosmogonia cabalistică. El apare uneori concretizat ca gândire, rațiune, iar alteori ca și cuvânt propriu zis. Meritul cosmogoniei cabalistice fundamentate pe Pentateuh este acela de a ancora creația în Logos: „Cuvântul reșit, începutul, desemnează Înțelepciunea care a prezidat la crearea lumii dar acest cuvânt semnifică și «verb».

¹ Ibidem, pag. 309.

² Ibidem, pag. 309.

Bereșit bara Elohim, prin Verb a creat Dumnezeu cerurile și pământul. Verbul este numit «început» – afirmă Zoharul – căci el «era la începutul creației»³.

Insuficiența cosmogoniilor iudaice este aceea care consideră ca punct generator al creației un element creat, pentru că gândirea care e înțeleasă ca Punct Suprem este văzută ca prim element creat. Astfel, se ajunge la o tautologie a afirmării originii creației în creație.

Această insuficiență a cosmogoniei mozaice provine din faptul că Rațiunea generatoare a creației nu este personalizată și implicit eternizată. Această insuficiență a unui sistem monopersonalist va fi depășită prin tripersonalismul religiei creștine. Astfel, într-o cosmogonie eminamente creștină, dacă Logosul este Persoană dumnezeiască veșnică, și creația își are originea în El, creația este astfel cauzată de Dumnezeu și nu de ea însăși.

Deși referatul Facerii nu prezintă o cosmogonie evident realizată prin Logos deductibilitatea acestei realități, pornind de la acest referat ca premisă, este posibilă în virtutea exprimării realizării actelor creatoare prin cuvânt („A zis Dumnezeu să fie”). Creația se face, astfel, prin rostire. Iar această premisă scripturistică, coroborată cu exprimări cosmogonice, de genul celei din Ioan 1, 3 („Toate prin El s’au făcut...”), permite dezvoltarea unui sistem cosmogonic, în care creația să fie văzută ca operă a Tatălui săvârșită prin Logos. Această teorie a creării lumii prin Logos este exprimată de Sfântul Grigore de Nazianz prin cuvintele: „Cuvântul se îngroașă”⁴.

Această îngroșare a Cuvântului este văzută ca o exteriorizare a persoanei sale, ca manifestare a alterității persoanei sale prin cuvânt rostit. Teofil al Antiohiei dezvoltă în această dimensiune cosmogonică teza Logosului entiatetos (imanent), care în creație devine Logos prosforicos. Această exteriorizare a Logosului într-un act creator se face fără vreo diminuare a Persoanei sale. Exteriorizarea Cuvântului trebuie neapărat să aibă ca efect o plasticizare a sa *in nihilo*: „Căci Cuvântul lui Dumnezeu, după cum spune Filaret al Moscovei, nu este asemenea cuvintelor omenești care odată ce ies de pe buze, se sfârșesc și se risipesc în aer”⁵, ci trebuie să înțelegem că efectul nu epuizează și nu diminuează cauza, deci Logosul rămâne persoană divină deplină chiar dacă creația se face prin Sine.

Neepuizarea Persoanei Logosului în creație, deși aceasta poartă amprenta sa („Lumea e o lume de înțelesuri pentru că ea poartă pecetea Cuvântului lui Dumnezeu”)⁶, este explicată de către Sfinții Părinți prin avansarea conceptului de *logoi* seminali sau

³ Ibidem, pag. 310-311.

⁴ Apud. Sfântul Maxim, *Ambigua*.

⁵ Vladimir Lossky, *Teologia Mistică a Bisericii de Răsărit*, Ed. Bonifaciu, 1998, pag. 94.

⁶ Preot prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, EIBMBOR, vol. 2, București 1997, pag. 51.

paradigme divine. Logosul ca Persoană reprezintă caracteristica „ființei pentru altul” a divinității, deci este chipul sau modul de exprimare în exterior a Persoanei Tatălui.

El exprimă, așadar, rațiunea de a fi a Tatălui și manifestă în exterior modul de a fi al divinității, de aceea, dacă se vorbește despre un plan paradigmatic în Dumnezeu de creare a lumii, trebuie să înțelegem că acest plan este exteriorizat prin Logos. Depășind insuficiența cosmogoniei mozaice privind crearea unei gândiri ca structură paradigmatică de creare a lumii în Dumnezeu, teologia bizantină afirmă: „Deoarece nimic nu se poate crea în Dumnezeu, gândurile sau ideile despre lume sunt expresii necreate ale vieții dumnezeiești care reprezintă potențialitatea nelimitată a libertății dumnezeiești”⁷.

Logosul, având ca principală funcție aceea de a revela, de a exterioriza rațiunea existenței divine, exteriorizează în actul creației aceste idei, dar nu se identifică cu ele nici la nivel personal, nici la nivel ființial. „În gândirea Părinților greci, ideile divine au un caracter mai dinamic, intențional. Ele nu-și au locul în ființă, ci în ceea ce este după ființă, în energiile divine, căci ideile se identifică cu voința sau cu voințele (*telemata*) care determină modurile felurite după care ființele create participă la energiile creatoare”⁸. „Pentru aceea, paradoxal, făpturile sunt în Logosul cel Unul care este însă „supraființial” și mai presus de participare. Astfel, rațiunile (*logoi*), după Sfântul Maxim nu sunt identice cu ființa lui Dumnezeu, nici cu existența lucrurilor din lumea creată”⁹.

Așadar, paradigmele divine ale creației își au sediul în energiile divine fiind expresia modului de existență al divinității. Ele sunt exteriorizate prin Logos, creația ca atare fiind un act de plasticizare al lor prin rostire. „Lucrurile ca plasticizări ale chipurilor rațiunilor divine sunt create prin cuvintele poruncitoare ale Logosului divin, care dă acestor chipuri plasticizate caracterul unor unități raționale gândite, proprii obiectivelor”¹⁰.

Creația lumii se face așadar prin Logos. Și dacă acest principiu teologic fundamental este voalat exprimat în Pentateuh, afirmația ioaneică: „la început era Cuvântul” – rezolvă tranșant obscura problemă a începuturilor. Logosul este obârșia existenței, este Rațiunea creației și a creaturilor¹¹.

Crearea omului după chipul Logosului. Creația, care este un act liber al voinței și nu o revărsare naturală ca iradierea energiilor divine, este lucrarea unui Dumnezeu

⁷ John Meyendorff, *Teologia Bizantină*, EIBMBOR, 1996, pag. 176.

⁸ Vladimir Lossky, *Teologia Mistică a Bisericii de Răsărit*, Ed. Bonifaciu 1998, pag. 84.

⁹ John Meyendorff, *Teologia Bizantină*, EIBMBOR, 1996, pag. 177.

¹⁰ Preot prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, EIBMBOR, vol. 2, București 1997, pag. 7.

¹¹ Ibidem, pag. 9.

personal, a Treimii care are o voință comună ce aparține firii și care lucrează potrivit deciziei gândirii Sale, acesta este ceea ce se numește: „Sfatul cel veșnic și cu neputință de schimbat al lui Dumnezeu”¹². Creația este un act liber al voinței Sale și ea este singurul fundament al ființelor.

Orice creatură își are punctul său de contact cu dumnezeirea, totul este conținut în Logos. Logosul, Dumnezeu Cuvântul, care se prezintă ca un centru divin, focar din care pornesc razele creatoare, *logoi*-i particulari ai făpturilor, centru spre care tind, la rândul lor, ființele create, ca spre țința lor ultimă. Creată pentru a fi îndumnezeită, lumea este dinamică, tinzând către scopul ei ultim, de mai înainte hotărât în ideile-voințe. Acestea din urmă își au centrul în Cuvânt, înțelepciune ipostatică a Tatălui, care se manifestă în toate și care aduce toate în Duhul Sfânt la unirea cu Dumnezeu.

În Dumnezeu nu există nimic care să înceteze, nimic care să aibă un sfârșit. Cuvântul Său se naște, dar nu trece. El n'a creat pentru un timp oarecare, ci pentru veșnicie; El a adus făptura la ființă prin Cuvântul Său creator: „Căci tot ceea ce a fost creat de Dumnezeu în diversele naturi se reunește în om ca într'un creuzet, pentru a forma în el o desăvârșire fără pereche, ca o armonie compusă din felurite sunete”¹³.

Așadar, omul a fost făcut cel din urmă, ca să fie introdus în univers ca un rege în palatul său „ca un profet și ca un preot”¹⁴. Lumea a fost făcută din nimic numai prin voința lui Dumnezeu, aceasta este originea ei. Ea a fost creată pentru a participa la plinătatea vieții dumnezeiești, aceasta fiindu-i vocația. Ea este chemată să săvârșească în libertate această unire, în acordul liber al voinței create cu voința necreată a lui Dumnezeu.

Un aspect important al cosmogoniei este crearea omului după chipul lui Dumnezeu. Dacă întregul referat al creației, cu evidentele implicații voalate ale unui discurs hristologic, devine profund logotic în lumina Noului Testament, interpretarea termenului de *chip* al lui Dumnezeu, în lumina teologiei pauline, capătă înțelesuri profund hristologice: „Pentru Sfântul Apostol Pavel, «Chip (eikon) al Dumnezeului Celui nevăzut» (Col. 1,15) este Hristos. Iar omul este, precum vom vedea, chip al Chipului (eikon eikonos). Dar și termenul hristologic ioaneic «cuvânt (logos) al lui Dumnezeu» are, după cum se cunoaște, un conținut apropiat, dacă nu identic ca semnificație cu termenul paulin de «Chip al Dumnezeului Celui nevăzut»”¹⁵.

Hristos reprezintă, așadar, Arhetipul și Thelosul existenței umane: „Sfântul Irineu de Lyon spune că «Hristos Cel istoric a fost Prototipul pe care L-a avut Dumnezeu în minte atunci când a creat primul om, Care avea să Se arate pe pământ. Făcătorul a

¹² Vladimir Lossky, *Teologia Mistică a Bisericii de Răsărit*, Ed. Anastasia, 1990, pag. 125.

¹³ Ibidem, pag. 135.

¹⁴ Ibidem, pag. 138.

¹⁵ Panayotis Nellis, *Omul – animal îndumnezeit*, Ed. Deisis, 1998, pag. 65.

*văzut de mai înainte și l-a creat pe Adam potrivit cu acest Prototip viitor. Prin urmare, Adam a fost creat după Chipul Cuvântului Care avea să-și asume în timp, ca Hristos, firea omenească și să Se arate ca om desăvârșit pe pământ»*¹⁶.

Trebuie să înțelegem, totuși, că omul nu își regăsește structura arhetipală a creației sale doar în umanitatea îndumnezeită a lui Hristos, ci în Însuși Logosul lui Dumnezeu, pentru că, în ultimă instanță, chiar și această umanitate este îndumnezeită de Logos după modelul conținut în Sine.

„Chipul lui Dumnezeu” din Facere 1, 26 nu este umanitatea îndumnezeită, ci aceasta este după „Chipul lui Dumnezeu”, Care este Logosul. Hristos este Arhetip al omului și model de desăvârșire al acestuia, pentru că este identic cu Logosul. Întreaga creație este făcută prin plasticizarea rațiunilor divine de către Logos („totul este conținut în Logos, Cea de-a doua Persoană a Sfintei Treimi, care este primul principiu și țința ultimă a tuturor celor create”)¹⁷. Astfel, „Orice creatură își are punctul de contact cu Dumnezeirea: aceasta este ideea, rațiunea sa, Logosul Său, Care este în același timp țința către care tinde. Ideile lucrurilor individuale sunt conținute în idei mai înalte și mai generale, precum sunt speciile în genuri”¹⁸.

Omul, ca element creat, nu-și poate regăsi obârșia decât tot în Logos: „În mod special, El este Prototipul omului care este în sine cuvintele ce-l exprimă pe el și toate cu care stă în legătură, ca unele ce vin, și ele, din Cuvântul Suprem. Cuvântul creator și susținător are în Sine cuvintele sau rațiunile tuturor, ale unora ca subiecte de cuvinte, ale altora ca și conținut al lor, deosebit de conținutul persoanelor subiecte ale cuvintelor, dar destinat să devină al lor”¹⁹.

Crearea omului după Chipul lui Dumnezeu se reflectă în însușirile acestuia. Astfel, dacă acest Chip al lui Dumnezeu este identificat cu Logosul, iar Logosul este gândit ca Persoană, este necesar ca și omul să fie persoană – subiect de comuniune: „Subiectul uman e rațiunea personală gânditoare, creată într'o corespondență cu lucrurile gândite de Logosul Dumnezeiesc dinainte de a le crea. Logosul nu creează numai niște subiecte gândite, ci și niște subiecte aduse la existență după Chipul Său, ca subiecte pe care să le gândească într'un dialog cu El”²⁰. De asemenea, dacă Logosul este cugetat ca Persoană Care ipostaziază o Ființă, atunci și omul trebuie să respecte aceeași structură. De aceea, „Omul este în același timp persoană și natură sau, mai exact, persoană care concretizează

¹⁶ Apud P.S. Irineu Slătineanu, *Iisus Hristos sau Logosul înomenit*, Ed. România creștină, 1998, pag. 6.

¹⁷ Vladimir Lossky, *Teologia Mistică a Bisericii de Răsărit*, Ed. Bonifaciu, 1998, pag. 87.

¹⁸ Ibidem, pag. 87.

¹⁹ Preot prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2, EIBMBOR, București 1997, pag. 49.

²⁰ Ibidem, pag. 8.

și revelează natura, pentru că el este Chip al Fiului, care reprezintă un ipostas personal distinct al Ființei Unice și indivizibile, comună Tatălui, Fiului și Sfântului Duh²¹.

Omul se conformează Arhetipului său nu doar la nivelul structurii sale ontologice, ci și la nivelul oglindirii esenței Sale (nu a reproducerii ei). Astfel, un om creat după chipul Rațiunii trebuie să fie cu necesitate rațional și chemat la părtășie în această Rațiune: „Din moment ce reprezintă un chip al atotînțelepciunii Creatorului, înțelepciunea (sophia) omului are puțința și datoria de a se ridica și ea la atotînțelepciune. Sfântul Atanasie cel Mare spune «dar, pentru ca ele nu doar să existe, ci să existe în Sine, a binevoit Dumnezeu ca Înțelepciunea Lui să Se pogoare la creaturi, ca să așeze o întipărire oarecare și o pecete a Chipului Lui în toate, pentru ca cele făcute să se arate înțelepte și vrednice de Dumnezeu. Așa cum cuvântul nostru este chip al Cuvântului care este Fiul lui Dumnezeu, așa și Înțelepciunea Lui, în care (înțelepciunea creată) având puțința de a cunoaște și a cugeta, ne facem primitori ai Înțelepciunii Creatoare. Omul este înțeles de Părinți în mod ontologic numai ca ființă teologică. Ontologia lui este ioaneică»²².

Raționalitatea omului se regăsește atât la nivelul capacității sale de cugetare, cât și la nivelul potențialității sale de a fi o ființă cuvântătoare: „Ar fi corect să înțelegem că omul este rațional-cuvântător, pentru că a fost zidit după Chipul lui Hristos, care e Rațiunea-cuvântul ipostatic al Tatălui. Sfântul Atanasie cel Mare, care cercetează în special această temă, o formulează cu claritate: «După Însuși Chipul Său i-a făcut pe ei dându-le și puterea Cuvântului-Rațiunii Lui; ca având-o în ei ca un fel de umbră a Cuvântului-Rațiunii și făcându-se raționali, să poată rămâne în fericire»²³.

Ca persoană creată după modelul Logosului, omul reprezintă un subiect de comuniune, care poate intra într-o relație dialogică cu Dumnezeu, iar ca persoană rațională el poate conlucra cu Divinitatea: „În acest mod, putem înțelege că omul e creator (demiourgos) pentru că e Chipul Cuvântului-Rațiune creator prin excelență: «Și în această privință, omul este făcut chip al lui Dumnezeu, întrucât ca om conlucrează (sinergoi) la facerea omului (cf. Clement Alexandrinul)»²⁴. „Devine astfel limpede că esența omului nu se află în materia din care a fost creat, ci în Arhetipul (modelul) pe baza căruia a fost plăsmuit și spre care tinde. Așa cum adevărul icoanei se află în persoana zugrăvită pe ea, tot așa și adevărul omului se află în modelul lui²⁵.

Ultima dintre făpturile lui Dumnezeu și totodată cea mai de seamă dintre ele este omul, cu care Dumnezeu încheie și încoronează întreaga creație. Prin natura și demnitatea

na, omul se deosebește de toate făpturile pământești, fiind însă legat de ele după cum este legat și de lumea curat spirituală. „Omul este o minune dacă privim mica picătură de sămânță din care derivă și care produce oase și carne întocmite după chip²⁶.

Logosul sau Cuvântul însuși s'a făcut om pentru a schimba și a readuce la El neamul omenesc. Omul este așadar o ființă rațională, alcătuită din suflet și trup, este unirea și unitatea acestor două. Dumnezeu a chemat la viață și la înviere întreg ansamblul, adică pe om, nu doar o parte a lui. În Cartea Facerii 1, 26: „Și a zis Dumnezeu: Să facem om după chipul și asemănarea Noastră²⁷, folosirea unor imagini și simboluri pentru exprimarea acestui adevăr de credință este determinată de nevoia de exprimare și de înțelegere omenească.

Omul posedă, prin însăși natura sa, rațiunea de a ajunge la adevăr. Numai Logosul, Rațiunea supremă, putea să-l protejeze pe om, reprezentantul Său cel mai calificat în mijlocul naturii.

Contribuția Logosului se vădește mai ales în crearea rațiunii: „care luminează mintea și întemeiază judecata²⁸, în timp ce Sfântul Duh înzestrează inima cu darul virtuților, precum și cu căldura iubirii divine.

Rolul rațiunii sau al Logosului este impus de căutarea adevărului ideal: „Sămânța Logosului²⁹ este plantată sau înăscută întregului neam omenesc. Rațiunea înăscută tuturor oamenilor nu poate să nu afecteze activitatea și istoria umană. Acțiunea rațiunii în istorie o conduce pe aceasta spre Rațiunea supremă, spre Logosul Hristos, Fiul lui Dumnezeu, prin ceea ce s'ar putea numi o revelație universală fiindcă „toți acei care au trăit și trăiesc cu Logosul sunt creștini³⁰.

Aceasta este perspectiva hristică a existenței, asupra căreia nu putem stăruia, dar care constituie miezul credinței creștine. Căci aceasta înseamnă a fi creștin, a crede că: „Cuvântul trup s'a făcut și noi am văzut slava³¹, și că: „atât a iubit Dumnezeu lumea, că a trimis pe Însuși Fiul Său, ca cei ce cred în El să nu piară, ci să aibă viață veșnică³². Logosul lui Dumnezeu Însuși s'a făcut obiectul rațiunii (al gândirii) și al mișcării ființei umane, punând-o total în acord cu rațiunea și cu mișcarea Sa divină plină de iubire și făcând-o să se miște în virtutea creației înseși.

²⁶ Preot prof. dr. I. G. Coman, „Elemente de antropologie”, în Studii Teologice, an XX, nr. 3/1968, pag. 64.

²⁷ Preot prof. dr. Dumitru Radu, *Îndrumări misionare*, EIBMBOR, București 1986, pag. 179.

²⁸ Nichifor Crainic, „Concepția noastră despre viață”, în Studii Teologice, seria a II-a, an XLV, nr. 3-4/1993, pag. 35.

²⁹ Preot prof. dr. I. G. Coman, *Elemente de antropologie*, pag. 70.

³⁰ Ibidem, pag. 71.

³¹ Mircea Vulcănescu, *Logos și Eros*, Ed. Paideia, București 1991, pag. 49.

³² Ibidem, pag. 50.

²¹ Panayotis Nellis, *op. cit.*, pag. 70.

²² Apud, ibidem, pag. 76.

²³ Apud, ibidem, pag. 69.

²⁴ Ibidem, pag. 69.

²⁵ Ibidem, pag. 75.

Prin aceste înaintări, Dumnezeu iese din Sine însuși prin lucrările Sale binefăcătoare, nu numai în crearea lucrurilor, ci și a persoanelor, care sunt chipurile subiectului însuși al Logosului. Creștinii sunt „copiii adevărului”³³, pentru că viața lor este după adevăr. Adevărul care definește pe om participă deci simultan la rațiune și la Dumnezeu; la rațiune, pentru că oamenii au fost creați de la început ca ființe raționale și capabile de inteligență, la Dumnezeu pentru că El este fundamentul rațiunii ca inteligență sau Rațiune veșnică. Prin această întrupare, Dumnezeu-Logosul intră ontologic în istorie, o cuprinde de la un capăt la altul și o conduce. Devenind om, „Logosul împărtășește viața”³⁴, suferința, dilemele, nădejile și aspirațiile tuturor oamenilor.

Întruparea acestei Rațiuni în om i-a dat acestuia conștiința că el este solidar cu cosmosul în care el trebuie să realizeze deplinul echilibru ontologic și moral al ființei sale. Omul nu poate deveni stăpânul cosmosului decât pătrunzându-l încet și laborios cu spiritul său. „Rațiunea însăși este identică, se contopește cu rațiunea obiectivă și universală, fiind și ea emanație a aceluiași «foc făurar»”³⁵.

Logosul e cel ce a provocat evoluția lumii prezidată de un Neo-Logos, care nu e altul decât Logosul total. Omul este iubit de Dumnezeu, participarea omului întreg la viață și chiar la viața veșnică fiind expresia acestei iubiri divine. Întruparea Logosului și activitatea acestuia în cadrul istoric și cosmic au făcut să coboare dragostea însăși în inimile oamenilor. „Omul «creștin» dă mărturie acestui adevăr prin propria sa viață”³⁶. Întruparea Logosului a creat realismul teandric și euharistic, prin întruparea sa în om. Logosul l-a ridicat pe om la o cinste covârșitoare. Dumnezeu l-a creat pe Adam nici nemuritor, nici muritor, ci capabil de ambele situații, înzestrat cu puterea de a voi și a putea toate, adică și binele și răul. De la Adam și până astăzi nimeni n'a fost mântuit prin puterea naturii, ci prin Harul Sfântului Duh în credința numelui lui Iisus „pentru că n'a fost dat oamenilor de sub cer alt nume în care se cuvine să ne mântuim decât numele lui Iisus Hristos (F A 4, 12)”³⁷.

Arma decisivă a omului este libertatea sa. Omul are o libertate de voință unică, nu atât ca ipostas unic, pe cât natură unică. Voința omului sau a firii umane nu poate deci deriva din firea sa divină. Omul-Dumnezeu conține în El pe fiecare individ. Fiecare om este virtual un adevărat frate al lui Iisus Hristos, un moment al creaturii participante la personalitatea universală sau simfonică a lui Iisus Hristos. Numai în Hristos și cu Hristos omul capătă personalitate. „Omul este în sine impersonal, fiecare om este un Hristos virtual”³⁸.

³³ Preot prof. dr. I.G.Coman, *Elemente de antropologie*, pag. 73.

³⁴ Ibidem, pag. 74.

³⁵ Preot Sebastian Chirilă, *Logos și Ethos*, în *Studii Teologice*, nr. 3-4/1970, an XXII, pag. 257.

³⁶ Preot prof. dr. I. G. Coman, *Elemente de antropologie*, pag. 74.

³⁷ Ibidem, *Și Cuvântul trup S'a făcut*, Ed. Mitropoliei Banatului și Timișoarei, 1993, pag. 43.

³⁸ Ibidem, pag. 43.

Firea umană e participarea la Logos, iar viața e o devenire spre Hristos în Hristos. Prin Logos s'a făcut mulțimea lucrurilor, Logosul e prin toate pentru că „cei care au Duhul lui Dumnezeu sunt conduși la Cuvânt, adică la Fiul și Fiul îi ia și îi oferă Tatălui, și Tatăl le dă nestrăciunea”³⁹. Consubstanțialitatea anterioară facerii lumii, deci eternă, dintre Logos, Dumnezeu și Sfântul Duh, rolul cosmologic în creația Universului și rolul soteriologic în mântuirea omului ni-L prezintă pe un Dumnezeu care se află acasă în acest cosmos.

Logosul a fost trimis de Dumnezeu oamenilor, așa cum un rege trimite pe fiul său, rege pentru oameni, spre a-i mântui prin convingere. Prin întrupare „Logosul a recapitulat în El întreaga fire umană”⁴⁰. Așa cum primul Adam a fost născut din pământ de către Logosul lui Dumnezeu, se cuvenea ca acest Logos, recapitulând El însuși pe Adam, să fie născut și El la fel cu Adam. „Cuvântul, la plinirea vremii, S'a făcut om, pentru a recapitula totul în Sine”⁴¹. Când Cuvântul asumă firea omenească se stabilește comuniunea dintre Dumnezeu și omenire. Logosul L-a prezentat pe Dumnezeu oamenilor, ca aceștia să aibă spre ce progrese.

„Prezența lui Hristos în creație, prin puterea Duhului, este singurul mijloc prin care lumea a fost deschisă și prin care se poate deschide din nou către Dumnezeu”⁴². Omul este prețuit și înălțat, el este „Chipul lui Dumnezeu”⁴³, egal în cinste, drepturi și datorii cu toți semenii săi. Omul e menit să crească până la dimensiunile staturii lui Hristos; omul este o ființă socială, el nu poate trăi astfel izolat, ci în comunitatea celorlalți.

Încă de la început, adică de la facerea lumii, se observă împreună lucrarea Porumbelului divin și a Cuvântului, datorită căruia toate s'au zidit, lucrare care se continuă în veacul veacurilor. Din această perspectivă, se poate afirma că Logosul a imprimat creației caracterul de raționalitate, creând rațiunile lucrurilor, modele exemplare sau arhetipuri după care a zidit universul sensibil. Cuvântul a devenit ipostasul acestui trup, astfel încât natura umană și cea divină au primit un centru unic.

Creația în sine (natura și omul) nu ne poate comunica viața veșnică a lui Dumnezeu, după ce noi am pierdut-o prin cădere. „De aceea S'a întrupat Dumnezeu ca om, pentru ca Însuși Dumnezeu izvorul vieții veșnice să ni se facă prin mijlocirea umană și prin natura legată de om, mijloc de comunicare al acestei vieți”⁴⁴. Cuvântul devenit trup n'a

³⁹ P.S. Irineu Bistrițeanul, *Sfântul Irineu de Lyon*, Ed. Cartimpex, Cluj-Napoca 1998, pag. 48.

⁴⁰ Ibidem, pag. 56.

⁴¹ Ibidem, pag. 58.

⁴² Preot prof. dr. Dumitru Popescu, *Hristos – Biserică – Societate*, EIBMBOR, București 1998, pag. 19.

⁴³ Preot prof. dr. I. G. Coman, „Actualitatea gândirii patristice”, în *Studii Teologice*, Mitropolia Olteniei, an XXVII, nr. 9-10/1975, pag. 87.

⁴⁴ Nichifor Crainic, *op. cit.*, p. 65.

refăcut chipul și asemănarea, deoarece El Însuși a devenit ceea ce există deja după Chipul Său, gravând în profunzime asemănarea, făcându-l pe om, prin văzutul Cuvântului, asemenea Tatălui celui nevăzut. Altfel spus, primul Adam a fost creat după Chipul și Asemănarea lui Hristos, Noul Adam, El însuși „Chip văzut al Tatălui”.

Cosmosul și natura umană intim legată de cosmos sunt imprimate cu o raționalitate, „iar omul, creatură al lui Dumnezeu”⁴⁵ e dotat în plus cu o rațiune capabilă de cunoaștere conștientă a raționalității cosmosului și a propriei sale naturi. Acest fapt face posibil dialogul persoanelor umane cu Logosul divin din lumea lucrurilor create: „*Ascunzându-Se pe Sine pentru noi în chip negrăit în rațiunile lucrurilor, se face cunoscut în chip proporțional prin fiecare din cele văzute*”⁴⁶.

Creația produce o ramificare a rațiunilor din unitatea lor în Logosul divin, iar mișcarea produce readunarea lor în această unitate. Logosul întrupat, Dumnezeu, se folosește nu numai de fapte, ci chiar de împrejurările concrete ale vieții: „*El vorbește și lucrează continuu prin noi, prin care cheamă pe fiecare om la împlinirea datoriilor sale față de El și de semenii săi*”⁴⁷, răspunzând la apelurile omului în fiecare clipă. Lucrurile și împrejurările acestea sunt tot atâtea gânduri (rațiuni) manifestate ale lui Dumnezeu, deci tot atâtea cuvinte plasticizate. Datorită acestei structuri raționale a creației, care este un reflex al Rațiunii divine manifestate în Persoana Logosului divin, Dumnezeu nu se confundă cu creația, nici nu se separă de creație, ci păstrează o relație internă cu întreg universul, cu toate lucrurile văzute și nevăzute, prin Duhul Sfânt.

Acest lucru ni se face evident prin actul unic, nerepetabil al întrupării Logosului divin, care pune „un fundament nou și etern comuniunii pan-umane”⁴⁸, ca reflex al comuniunii treimice. Un pas mai departe l-a constituit afirmarea posibilității ca Dumnezeu-Cuvântul să poată fi și lucra în trupul omenesc ca parte a creației. Se descoperă prin aceasta conformitatea ce există între persoana umană și Logosul care se întrupează și se afirmă astfel: „*Cuvântul Tatălui își pregătește El Însuși în Fecioara trupul ca templu și Și-l face propriu ca pe o unealtă, făcându-se cunoscut și locuind în el*”⁴⁹.

Prin aceasta se confirmă menirea trupului de a deveni „casă”, «templu al lui Dumnezeu-Cuvântul»⁵⁰ și în același timp organ prin care Dumnezeu cel întrupat vorbește și lucrează. Astfel, întruparea ne revelează că „*structura rațională a creației nu poate fi*

⁴⁵ Preot Ștefan Buchiu, *Întrupare și unitate*, Ed. Libra, București, 1997, pag. 37.

⁴⁶ Ibidem, pag. 37.

⁴⁷ Ibidem, pag. 37.

⁴⁸ Ibidem, pag. 37.

⁴⁹ P.S. dr. Irineu Slătineanu, *Iisus Hristos sau Logosul înomenit*, Ed. România creștină, București, 1998, pag. 9.

⁵⁰ Preot Ștefan Buchiu, *op. cit.* pag. 19.

înțeleasă fără Logosul ipostatic”⁵¹, adică cuvântul vieții, Cuvântul lui Dumnezeu care reorganizează lumea într-o nouă comuniune personală cu Creatorul.

Prin urmare, raționalitatea cosmosului se descoperă ca un fundament spiritual imprimat creației de Tatăl, prin Fiul, în Duhul Sfânt. Omul este chipul Fiului și ca atare este „după chipul Tatălui”⁵². Ca și chip al Cuvântului lui Dumnezeu, omul subiect al lucrurilor sau împreună-subiect cu semenii săi, având răspunderea de a vedea în lucruri rațiunile divine ale lor, și prin ele, pe Logosul însuși ca subiect suprem al lor, are menirea să dezvolte comuniunea cu semenii săi, ca împreună-subiecți ai lucrurilor, după chipul Logosului divin.

Omul este făcut după chipul lui Dumnezeu pentru că, având un suflet înrudit cu Dumnezeu din principiul de viață produs în om prin suflarea lui Dumnezeu, tinde spre Dumnezeu și se află, într-o relație vie cu Dumnezeu. Iar prin această relație de viață, omul menține neslăbită înrudirea sa cu Dumnezeu. Relația dintre om și Dumnezeu este posibilă datorită faptului că Dumnezeu l-a făcut pe om de la început înrudit cu Sine. Făcându-l după Chipul Său, Dumnezeu l-a pus pe om chiar de la început în relație conștientă și liberă cu Sine.

Exprimările antropomorfe ale lui Moise despre lucrările dumnezeiești ne evidențiază în chip minunat deosebirea tipurilor de lucrări manifestate de Creator „*căci descriind creația, marele prooroc observă că pe toate celelalte creaturi Dumnezeu le-a produs prin cuvânt*”⁵³, iar pe om l-a făcut cu mâinile Sale. Omul a fost adus la existență în urma tuturor creaturilor pentru că el reprezintă o întregire a acestora și pentru că unește în sine lumea materială cu cea spirituală.

Putem concluziona astfel că numai actul divin al întrupării Logosului care ne unește cu Dumnezeu garantează mântuirea. „*Ceea ce e făcut odinioară prin Cuvântul lui Dumnezeu continuă mereu să fie făcut prin același Cuvânt: «căci Cuvântul Tău, o Doamne, subzistă mereu în ceruri; pe de altă parte, Cuvântul lui Dumnezeu este totdeauna acțiune, prin Cuvântul Său se fac cerurile*»”⁵⁴.

Prin urmare, lumea a existat dintotdeauna, deoarece bunătatea lui Dumnezeu a avut mereu trebuință de obiect. Așadar, creația omului după Chipul lui Dumnezeu care l-a plămuit, s’a făcut dintru-nceput pentru ca El (Hristos) să poată cuprinde cândva Arhetipul. Întruparea Logosului care e „*Chipul*” sau „*Icoana*” desăvârșită și unică a „*Tatălui*” și astfel, omul, enipostaziat în Logos, să poată fi înălțat și el la „*chip*”, să se arate și el „*icoană*” sau „*chip al lui Dumnezeu*”. „*Chipul lui Dumnezeu în om reprezintă*

⁵¹ Ibidem, pag. 19.

⁵² Preot prof. dr. Dumitru Radu, *Îndrumări misionare*, op. cit. pag. 219.

⁵³ Ibidem, pag. 219.

⁵⁴ Alexandru Șafran, *Cabala*, Ed. Univers Enciclopedic, București, 1999, pag. 31.

un dar și în același timp un scop, o bogăție dar și un destin. Omul își găsește conținutul ontologic în Arhetip⁵⁵.

Persoana divino-umană a lui Hristos ne arată cât se poate de evident că omul nu a fost creat pentru autonomie, ci pentru comunicarea cu Dumnezeu. În calitatea Sa de Dumnezeu adevărat și Om adevărat, El constituie inelul de legătură dintre cosmos și Treime, prin care Duhul se pogoară în lume, pentru ca lumea să se înalțe spre comuniune cu Tatăl ceresc.

Prin urmare, natura umană a lui Hristos este desăvârșită, însă ceea ce lucrează ca „persoană” în om, lucrează ca și „Cuvânt” în Hristos, a cărui persoană este divină. Umanitatea însumată de aceasta din urmă are, astfel, o anume asumare cu cea a lui Adam înainte de păcat. Dar chenoza Cuvântului este și o chenoză a acestei umanități paradisiace supuse, prin voința de răscumpărare a Mântuitorului, condițiilor obiective ale păcatului, condiții față de care nu trebuie să reacționeze prin voința liberă, ci prin suferință și dragoste.

Pe de altă parte, dacă voința Fiului este identică cu cea a Tatălui „voința umană, care devine voință a Cuvântului”⁵⁶ este voința Sa proprie, iar în această voință a Sa proprie rezidă întreaga taină a mântuirii noastre.

Putem conchide deci că orice antropologie își găsește rezolvarea în hristologie, cheia de înțelegere a conceptului de „Chip al lui Dumnezeu” după care este creat omul. Demersul hristologic soluționează orice încercare de explicare a originilor, finalităților și sensului existenței umane într-o dimensiune antropogenetic ioaneică.

Logosul în Didactico-poetice. Ca și în cazul Pentateuhului sau al Cărților profetice, nici în cazul cărților didactico-poetice nu se poate vorbi despre un discurs coerent și unitar despre Logos. Termenul apare, totuși, cu o frecvență mult mai mare, iar în ceea ce privește semantica conceptelor fundamentale ale acestor cărți, se poate vorbi mult mai ușor de o ancorare a lor într-o dimensiune logosică. Folosit în unele pasaje, discursul despre Logos din aceste cărți pare să acorde un inedit caracter personal Logosului: „căci, despre cuvânt a spus dumnezeiescul David «În veci, Doamne, Cuvântul Tău rămâne în cer» (Ps. 118, 89). Și iarăși «a trimis Cuvântul Lui și i-a vindecat» Ps. (107, 20). Însă, cuvântul care se rostește cu gura nu este trimis și nu rămâne în veci”. Așadar, Cuvântul despre care vorbește psalmistul nu poate fi unul funcțional fenomenologic, impersonal, ci doar unul personal. Nu se poate dezvolta, pornind de la aceste texte, o teologie a unui Logos eminent personal. Maniera discursivă a cărților didactico-poetice nu este cea a unui tratat teologic explicativ, în care teologia să fie expusă axiomatic, ci un discurs pedagogico-liric în care adevărul este exprimat mai degrabă ca apotemă interpretabilă.

De aceea, considerăm nimerit să întreprindem o analiză a problemei Logosului în didactico-poetice, în aceeași manieră de neaccentuare a caracterului personalist al Logosului și de observare a dimensiunilor tipologic-logosice a acestor scrieri. La acest nivel discursiv regăsim, îndeosebi în Psalmi, o reiterare a discursului cosmologic al creației prin cuvânt postulat de către Cartea Facerii. În didactico-poetice, Logosul e văzut ca un instrument prin care Dumnezeu creează (Ps. 32, 6: „Prin Cuvântul Domnului s-au întărit cerurile și prin duhul gurii Lui toată puterea lor”).

Fără să reluăm întreaga cosmogonie a creației prin cuvânt (explicată în capitolele referitor la Logosul în Pentateuh), trebuie să observăm că, la nivelul cărților didactico-poetice, funcția instrumentală a Logosului în cosmogonie conferă posibilitatea unor nuanțări ale viziunii despre Logos. Dacă am vorbit despre creația lumii prin Logos, am arătat că lumea apare ca expresie a plasticizării Logosului-Rățiune și trebuie să arătăm că în cărțile didactico-poetice această Rățiune capătă însușirile Înțelepciunii (Ps. 103, 4: „toate cu Înțelepciune le-ai făcut”).

Aparent, pare a fi vorba de o transpoziție terminologică (Logos-Înțelepciune), dar, dacă observăm că ideea de Înțelepciune devine un postulat al explicațiilor existențiale în cărțile didactice, înțelegem că identitatea Logos-Înțelepciune realizată în Psalmi la nivelul cosmogoniei conferă anumite nuanțe noi discursului despre Logos. Rățiunea creatoare și susținătoare a existenței din Pentateuh capătă în didactico-poetice însușirea de înțelepciune axiomatică. Dacă în Pentateuh Rățiunea este temeiul existenței create, didactico-poeticele relevă faptul că Logosul-Înțelepciune este ipoteza existențială inexorabilă și, de aceea, dezvoltă pe această filieră un discurs despre morală ca expresie a raționalității, cunoaștere ca participare la Înțelepciune, sau identitate între Logos-Înțelepciune și Lege.

Dacă vorbim despre o relație între Logos și morală (cărțile didactice având o funcție moralizatoare evidentă), trebuie să observăm că această relație a fost stabilită chiar în cadre nescripturistice de către promotorul conceptului de Logos: „Etica lui Heraclit, deși restrânsă, este expresia practică a celui Logos, care se rostește pe sine însuși”. Sufletul la Heraclit este expresia Logosului ca rațiune existențială, de aceea modul ei de ființare (morală) trebuie să aibă o structură arhetipală logosică: „Logosul moral descinde, deci, din Logosul universal; legea omenească se nutrește din Legea cosmică”⁵⁷. Stabilim postulatul logosic al moralității cărților didactico-poetice, părintele Nicolae Neaga, conchide că la nivelul acestora, „Cuvântul lui Dumnezeu este legea morală revelată”⁵⁸. Bineînțeles, nu este vorba despre o identificare a Persoanei cu o

⁵⁵ Panayotis Nellas, *Omul, animal îndumnezeit*.

⁵⁶ Vladimir Lossky, *Introducere în Teologia Ortodoxă*, Ed. Enciclopedică, București, 1997, pag. 152.

⁵⁷ Sebastian Chirilă, „Logos și Ethos”, în *Studii Teologice*, seria a II-a, anul XXII, nr. 3-4/1970, pag. 254.

⁵⁸ Preot Prof. Dr. Nicolae Neaga, *Hristos în Vechiul Testament*, Sibiu, 1944, pag. 68.

ierarhie valorică, ci doar de o recunoaștere a participației acestei ierarhii la Persoană la nivelul cărților didactice ale Vechiului Testament.

Origen stabilește o legătură indisolubilă între Logosul-Înțelepciune și înțelegere ca și capacitate a umanului de a accede la sensul teleologic al creației, pornind de la cărțile didactice veterotestamentare. Astfel, pentru el, „Înțelepciunea este Cuvântul lui Dumnezeu prin aceea că deschide tuturor celorlalte ființe, adică întregii creaturi, puterea de înțelegere a tainelor și necunoscutelor, cuprinse toate în Înțelepciunea lui Dumnezeu; de aceea e și numit Fiul-Cuvânt, iar la rândul Lui, Acesta e ca un tâlmăci al tainelor minții”⁵⁹. „Iar întrucât Înțelepciunea reproduce în Ea Însăși ceea ce vrea să descopere altora, pentru ca de acum încolo să cunoască și să înțeleagă pe Dumnezeu, Ea poate fi numită cu adevărat «chipul ființei lui Dumnezeu»”⁶⁰.

La nivel gnoseologic, existența Logosului e dovedită și în mod negativ în cărțile didactico-poetice prin accentuarea incapacității omului de cunoaștere a sensului existenței datorată nerelevării Logosului-Rațiune. Cartea Iov, reprezintă, în ansamblu, o elegie existențială menită să releve sensul suferinței și implicit, al existenței. Epilogul cărții reprezintă o descoperire a incapacității umanului de înțelegere a existenței datorată necunoașterii (ca dovadă a acestei necunoașteri, Dumnezeu îi prezintă lui Iov elemente ale creaturii care-i sunt străine: leviatanul etc.). Dar, dacă vorbim despre o necunoaștere a sensului existenței și facem apel la teoriile gnoseologice ale lui D. D. Roșca privind incapacitatea cunoașterii lumii create, înțelegem, prin opoziție, că înțelepciunea nu vine din cunoașterea lumii (discursul despre leviatan reprezentând doar un pretext de demonstrare a incapacității gnoseologice), ci din cunoașterea Rațiunii, a Logosului.

Dumnezeu îi spune lui Iov că el nu poate înțelege lumea pentru că nu o cunoaște nici pe ea, și nici Rațiunea care îi dă sens. Astfel, Dumnezeu îi relevă indirect lui Iov existența Logosului Personal, a cărui nerelevare explicit personală în Vechiul Testament induce incapacitatea rațiunii umane de cunoaștere. Dumnezeu îi spune lui Iov că înțelepciunea trebuie să vină dintr-o participație a rațiunii umane la Rațiunea divină. Am putea considera cartea Iov ca un pasaj revelațional inedit în care nu Fiul descoperă existența Tatălui, ci Tatăl descoperă existența Logosului său.

Printr-o dialectică destul de interesantă, pornind de la un text din Înțelepciunea lui Solomon 7, 25 referitor la Înțelepciunea lui Dumnezeu: „Ea e sufletul puterii lui Dumnezeu, ea e curată revărsare a slavei Celui Atotputernic în strălucirea luminii Lui celei veșnice și oglinda fără pată a lucrării lui Dumnezeu și chipul bunătății Sale”, Origen deduce caracterul personal al acestei Înțelepciuni. „Într’adevăr, Înțelepciunea este strălucirea luminii Lui (Dumnezeu) nu numai în calitatea ei de a fi lumină, ci și

⁵⁹ Origen, „Despre principii”, în Scrieri alese, p. a III-a, P.S.B., vol. 8, EIBMBOR, București 1982, pag. 57.

⁶⁰ Ibidem, pag. 62.

întrucât ea e lumina veșnică; în modul acesta, Înțelepciunea e în același timp și strălucirea veșnică, și strălucirea veșniciei”⁶¹.

„Totuși, nimeni să nu creadă că am vorbi despre cineva care nu ar fi de sine stătător, atunci când îl numim Înțelepciunea lui Dumnezeu. Așadar, trebuie să credem că Înțelepciunea s’a născut înainte de orice început în orice chip ar putea fi concepută aceasta. În această ființă de sine stătătoare a Înțelepciunii se cuprindeau virtual toate faptele și toate tiparele creațiilor viitoare, fie că avem în vedere ființele primare, fie realitățile secundare”⁶².

Origen nuanțează, așadar, pornind de la acest citat, discursul cosmogonic, plasând în Înțelepciunea lui Dumnezeu din didactico-poetice rațiunile seminale, personalizând în același timp această Înțelepciune. Acest citat este folosit ca fundament al consubstanțialității Logosului cu Tatăl și de către Sfântul Ioan Damaschinul, care, interpretându-l, spune: „Logosul se numește din cauză că s’a născut din Tatăl fără împreunare și în chip impasibil, în afară de timp, nestricăcios și nedespărțit”⁶³. Se poate vorbi despre o anumită hristologie intrinsecă unui discurs triadologic metaforic specific cărților didactice.

Cărțile poetice sunt scrise și ele într-o tipologie hristologică, îndeosebi dacă interpretarea Cântării Cântărilor va fi făcută într-o manieră alegorică patristică. Astfel, „Origen apreciază că opera lui Solomon «Cântarea cântărilor» e un epitalam, sau o piesă de teatru, după moda antică, cu mai multe personaje ale căror roluri comentatorul le interpretează alegoric: «mirele» – Solomon –: «paznicul» Îl simbolizează pe Logosul Hristos, «Domnul păcii»; mireasa simbolizează când sufletul omenesc, când Biserica, când pe amândouă laolaltă; fetele din Ierusalim sunt sufletele care așteaptă la ușa miresei sosirea mirelui”⁶⁴.

Interpretarea alegorico-hristologică a Cântării Cântărilor devine o constantă a întregii literaturi exegetice patristice (a se vedea și Sf. Grigorie de Nyssa, „Comentariul la Cântarea Cântărilor”). Întreaga lirică erotică a acestei cărți stă sub spectrul relevării erosului divin, manifestat prin lucrarea Cuvântului. „Logosul-Cuvântul-Hristos-Mirele, personajul principal, a Cărui prezență spirituală sau venire așteptată de mireasă conduce întreaga mișcare a acestui neasemuit imn al dragostei duhovnicești, este «Unsul» prin excelență, «Hristosul», adică Acela Care răspândește cea mai prețioasă mireasmă: «Miresmele Tale-s balsam mirositor, mir vărsat este numele Tău; de aceea fecioarele Te iubesc» (Cântarea Cântărilor 1, 2)”⁶⁵.

⁶¹ Ibidem, pag. 67.

⁶² Ibidem, pag. 56.

⁶³ Sfântul Ioan Damaschinul, op. cit., pag. 27.

⁶⁴ Preot prof. dr. I. G. Coman, Origen despre Logos, Biserică și suflet în comentariul său la Cântarea Cântărilor, în S.T., seria a II-a anul XXV, nr. 3-4/1973, pag. 165.

⁶⁵ Ibidem, pag. 165.

Dacă nu se poate găsi în Cântarea Cântărilor o rațiune sau o motivație suficientă pentru exegeza ontologică care să-L identifice pe Mire cu Fiul lui Dumnezeu, demonstrând consubstanțialitatea Lor (exegeză posibilă, mai degrabă, la nivelul psalmilor mesianici; exemplu: „Zis-a Domnul, Domnului Meu” sau „Fiul Meu ești Tu, Eu astăzi Te-am născut”), Cântarea Cântărilor relevă funcția dialogică a persoanei Logosului. Această poezie erotică a Vechiului Testament poartă numele de „Cântarea Cântărilor” nu doar pentru că reprezintă capodopera poeziei ebraice, ci și pentru că ea ni-L descoperă pe Fiul lui Dumnezeu în cea mai proprie funcție a Sa, aceea de revelator, de cuvântător prin excelență. Logosul din Cântarea Cântărilor e văzut în aceeași dimensiune a exteriorizării Sale prin rostire, specifică întregului Vechi Testament. Crearea lumii e făcută prin Cuvânt-rostire în Cartea Facerii, re-crearea mesianică soteriologică e văzută tot ca un act de rostire (exteriorizare specifică Logosului) în cărțile profetice, iar în Cântarea Cântărilor câștigarea Bisericii (relaționare cu natura restaurată) e plasată în dimensiunea cuceririi erotice făcută tot prin Cuvânt-rostire.

Mirele, în Pentateuh, rostește pentru a crea, în Profeți rostește pentru a recrea, iar în didactico-poetice, într-o temporalitate eclesială, rostește pentru a converti soteriologic Biserica (sufletul). Dacă în Pentateuh și Profeți funcția dialogică a Logosului e plasată într-o dimensiune macro socială, Cântarea Cântărilor relevă valențele potențialității restrictiv dialogice ale Persoanei Logosului. În această carte, comunicarea iese din sfera unui dinamism indefinit macrocosmic, căpătând valențele unei apropieri personale conferite de rostirea față către față. Dialogicul Cântării Cântărilor capătă conotațiile unei comuniuni cu relevanță la nivel personal pentru fiecare suflet-mireasă. Această comuniune dintre Mire și mireasă are valențele mistice ale exacerbarii dialogului omului cu divinitatea prin faptul că Mirele, Cântărețul, prin excelență, este rostitor, adică Logos, expresie a Rațiunii divine. Logosul, „Cuvântul lui Dumnezeu exprimă gândirea Lui. Logosul implică, astfel, și ideea de gândire sau de rațiune. În același timp, cei ce vorbesc sunt persoane-persoane care comunică. Logosul include, deci, și ideea de comuniune, de dialog viu”⁶⁶.

Un dialog viu, care să fie considerat dialogul prin excelență (adică Cântarea Cântărilor), nu poate fi realizat decât prin (și de către) un Logos viu, Persoană prin excelență. Așadar, o exegeză mistico-alegorică a Cântării Cântărilor, trebuie să inducă ideea că Mirele, chiar dacă nu în mod necesar consubstanțial cu Tatăl, este Logos prin excelență, iar dialogul cu acest Logos, care nu poate fi decât al Tatălui, reprezintă fundamentul existenței umanității: „Membrii Bisericii nu fac nimic fără Logos. Biserica e frumoasă și-și păstrează frumusețea numai unită cu cuvântul lui Dumnezeu. De aceea, ea e îndemnată de Mire să fie foarte aproape de El, să nu se îndepărteze de El”⁶⁷.

⁶⁶ Sebastian Chirilă, *op. cit.*, pag. 263.

⁶⁷ Preot prof. dr. I. G. Coman, *op. cit.*, pag. 168.

Deși Cântarea Cântărilor e considerată lirica prin excelență a Vechiului Testament, **ea** se poate atribui și o dimensiune didactică, întrucât mireasa este supusă unui proces pedagogic de căutare. Dimensiunea didactică a acestei cărți devine evidentă la nivelul **urânței** tipologiilor. Sufletul-mireasă se dezvoltă, într-un cadru paradigmatic eclesial. „Casa vinului” din capitolul 5 devine dimensiune mistic-eclesială, care valorizează pedagogic Cuvântul, integrând între mijloacele sale pedagogice atât cuvântul ca expresie a Legii celei Vechi, cât și ca expresie euharistică a Legământului Nou: „Sufletul învață să cunoască în această casă-Biserica Dumnezeului Celui viu, cămările vinului și nu numai nou ci și vechi și dulce, care e învățătura Legii și a Profeților și prin care el va primi la sine pe Dumnezeu-Logosul, Care la început era la Dumnezeu (Ioan 1,1). Logos care nu e permanent cu sufletul, întrucât uneori îl părăsește, ca acesta să-L dorească și mai mult”⁶⁸.

Așadar, în Cântarea Cântărilor, atât cucerirea erotică se produce prin Logos, cât și pedagogia la care e supus sufletul uman, iar dacă vorbim despre o pedagogie, trebuie să înțelegem că aceasta nu se produce doar prin rostire, ci și prin prezentarea unor tipologii ale Logosului. Astfel, tipologia euharistică din Cântarea Cântărilor, capitolul 5 (a se vedea comentariul Sf. Grigore de Nyssa) poate fi regăsită și în celelalte scrieri didactice, de exemplu în Proverbe 9, 5, unde ospățul comuniunii dialogice e văzut tot într-o dimensiune euharistică: „Veniți și mâncați din pâinea Mea și beți vinul pe care l-am pregătit.”

În genere, se poate spune că toate cărțile didactice ale Vechiului Testament sunt un elogiu adus rațiunii și înțelepciunii. O lectură atentă a Ecclesiastului poate releva faptul că rațiunea umană nu e elogiată în ea însăși. Primele trei capitole din Ecclesiast reprezintă un excurs de apreciere a rațiunii umane independente, iar acest excurs stă sub spectrul lipsei de sens a existenței (al deșertăciunii), leit-motivul primelor trei capitole. Următoarele șapte capitole ale Ecclesiastului reprezintă un excurs de apreciere a rațiunii-expresie a Rațiunii-Logos. O dată stabilit acest raport de dependență, leit-motivul se schimbă, realitățile devin pozitive și bune datorită relației lor paradigmatică cu Rațiunea divină, de aceea rațiunea denigrată în primele trei capitole devine apreciată ca expresie a Rațiunii divine. Așadar, elogiu al rațiunii din cărțile didactice nu este un elogiu al rațiunii umane ci, în ultimă instanță, un elogiu al Logosului.

În concluzie, putem afirma că întreg corpusul cărților didactico-poetice ale Vechiului Testament reprezintă o Dreaptă de revelare a Logosului, Care face ca Legea Veche să fie gradat, o scară revelațională, un „pedagog către Hristos” (Ga 3, 23). **Logosul în Profeți.** Expresie a atotștiinței divine, cu subtile conotații deterministe, Izvorât dintr-o atemporalitate gnoseologică absolută a Divinității, dar susceptibil de

⁶⁸ Ibidem, pag. 172.

predestinaționism, oscilând între clarviziune și supoziție logică, profetismul în general rămâne una dintre cele mai controversate teme subsidiare ale teologiei.

S'a încercat deseori o definiție a profetismului printr'o manieră de autonomizare a acestuia față de revelație. Într'o asemenea optică, profetismul capătă conotațiile unei simple speculații mai mult sau mai puțin logice. Un asemenea profetism ar putea fi fundamentat pe rațiune și ar putea fi redus la un simplu determinism material. Laplace avansează ideea că o cunoaștere exhaustivă a întregii realități existente într'un moment temporal dat, precum și a tuturor fenomenelor posibile care să schimbe această stare de fapt, coroborată cu o lege entropică a legăturii dintre cauză și efect, ar putea permite o prevedere exactă a stării realității în momentul imediat următor. O asemenea prevedere ar reprezenta nu o premoniție, ci o concluzie logică rațională.

Determinismul lui Laplace devine, însă, imposibil prin prisma cunoașterii mărginite a creației avansate de D. D. Roșca. Acest determinism de factură rațională care face profetia posibilă din punct de vedere logic se dovedește, însă, de-a dreptul perimată atunci când în creație se resimte influența unei forțe ieșite din comun. Nici un aspect al realității create nu poate permite o profetire a intervenției lui Dumnezeu în creație, pentru că Dumnezeu este exterior acesteia.

Astfel spus, determinismul lui Laplace nu ar putea justifica niciodată o profetie mesianică, acesta fiind oricum principalul aspect al profetiilor scripturistice. Trebuie deci să înțelegem că profetiile ies din sfera raționalului.

Se poate vorbi despre profetie ca despre un act rațional de manipulare a unei societăți și a viitorului acesteia. Profetul poate fi considerat un om care încearcă să inducă ascultătorilor săi o anumită mentalitate. El poate profeti pentru ca urmașii săi să viețuiască într'un mod tributar spuselor lui. Dependența dintre profetie și mentalitatea colectivă a unui popor este evidentă în cazul poporului evreu, care trăiește în așteptarea lui Mesia. Totuși, varietatea elementelor profetite de către prooroci, precum și diversitatea acestora (iudei și neiuidei – Valaam) și extensiunea lor temporală îndelungată, dovedește că profetiile scripturistice nu sunt o operă de manipulare a nici unui autor.

Cauza profetiilor scripturistice nu trebuie, astfel, căutată în nici o raționalitate umană. Profetii Scripturii sunt definiți ca oameni care au vorbit despre timpuri care nu veniseră încă. Trebuie să observăm că timpul profetiilor mesianice este trecutul și nu viitorul. Profetul vorbește ca despre ceva ce a văzut că s'a întâmplat deja (Isaia 6, 53 și Daniel 12 etc.). Profetia mesianică nu este, așadar, o previziune ci, mai degrabă, o relatare a unui fapt deja petrecut. Cum însă, cronologic, profetul este anterior lucrului „văzut” și descris, profetia sa nu se poate justifica decât printr'o suspendare temporară a temporalității sale (de exemplu, duminica Apocalipsei lui Ioan). Această suspendare a temporalității sale nu poate fi în nici un caz determinată de el însuși, de aceea cauza profetiei trebuie căutată într'un act de revelație divină.

Profetismul este un eveniment istoric și revelațional fundamental al existenței lui Israel, dar și al existenței celorlalte popoare. «Profetismul aduce în lume cuvintele pline de Duhul Sfânt și înfloritoare de har»⁶⁹, care sunt cuvintele lui Dumnezeu și mai puțin cuvintele omului. Când au vorbit despre Dumnezeu și lucrurile divine, profetii au fost mișcate de Duhul Sfânt care s'a folosit de ei ca de niște fluier.

Începutul profetismului se situează în Capitolul trei al cărții Facerii: „Să facem pe om după chipul și asemănarea Noastră” (Fac. 1, 26), observând aici că protoevanghelia introduce în creație dimensiunea profetică a vorbirii divine. În cadrul profetismului, cel care vorbește este Creatorul Cel necreat. Pe lângă aceasta trebuie remarcat faptul că profetul ca mesager al vocii divine și-a conformat voința personală cu voința divină.

Transcendența învățăturilor prezentate oral sau ocular a făcut ca în cele mai multe cazuri actul profetic să producă o mutație fundamentală, mai întâi în persoana profetului și mai apoi, pe măsura asumării mesajului de către auditoriu, putem afirma că mesajul profetic este un mesaj al restaurării prin faptul că determină o ieșire din pământul păcătuirii și o intrare în pământul făgăduinței, al asemănării cu cel dintâi. Din această cauză plasarea profetismului în suita actelor naturale este pur metodologică, el fiind eminamente supranatural, pentru că este o „comunicare făcută omului prin Duhul Sfânt”⁷⁰.

Încadrarea profetismului în istoria creației, dincolo de aspectul metodologic enunțat, ne oferă posibilitatea înțelegerii sensului transcendent al evenimentului revelațional. Aceasta face ca profetismul să ocupe, la nivelul revelației vechi-testamentare, locul central, culmea maximă a apropierei umanului de divin. Profetismul ocupă locul central, este nucleul religios din care iradiază revelația transcendentă, având o unică semnificație, restaurarea agapică a creației. În acest sens, simbolul profetilor este o formă plastică de exprimare a sensului transcendent al creației, iar rațiunea de a fi a profetismului este tocmai „extensiunea în istorie a Celui metaistoric în forme accesibile înțelegerii umane pentru ca aceasta să dobândească părtășia la fiindul Său extern”⁷¹.

Deci, în cadrul omenirii post-diluviene există profetismul ca manifestare revoluțională nu numai în sânul grupării descendente din Avraam, ci și în sânul celorlalte popoare unde se bucură de o prețuire deosebită. De aceea putem afirma că începutul profetismului este anterior lui Moise, dar că numai odată cu chemarea sa la demnitatea de eliberator și legiuitor se dezvoltă profetismul autentic cu funcție tipică prefigurativă a Profetului Hristos. În acest sens, Amos scrie: „Domnul n'a făcut nimic fără să fi descoperit taina Sa profetilor, slujitorii Săi”⁷².

⁶⁹ Preot conf. dr. Ioan Chirilă, *Cartea Profetului Osea*, Ed. Limes, Cluj-Napoca, 1999, pag. 19.

⁷⁰ Ibidem, pag. 18.

⁷¹ Ibidem, pag. 19.

⁷² Ibidem, pag. 21.

În același timp, receptat din acest unghi analitic, profetismul oferă exegetului o panoplie completă a mentalității umanității și a mersului convergent sau divergent al acesteia spre plinirea vremii.

Persoana Divină prin care se realizează acest act poate fi identificată dacă se iau în considerare și funcțiile didactice ale cărților profetice. Dacă se analizează întreaga iconomie a Divinității, se observă că funcția de didască, de revelator al Treimii și deci, de învățător al umanității revine Logosului. Așadar, Logosul trebuie să fie Cel Care îi învață pe profeți, și implicit, Cel Care face profeția posibilă.

Numit în Noul Testament „*Rabi*” (Învățătorul), Logosul întrupat se descoperă și profeților ca Învățător, de aceea este numit de aceștia „Învățătorul Neprihănirii” (Avacum 1,5). Identitatea dintre „Învățătorul Neprihănirii” și Logos este evidentă: „*Din comentariul qumranit la Avacum 1, 5 rezultă că Învățătorul Neprihănirii era înzestrat cu darul unei exegeze revelate a cuvintelor profeților. Și despre Mântuitorul ni se spune în Evanghelie că dădea o interpretare revelată a Vechiului Testament*”⁷³. De asemenea, în aceeași tipologie lexicală, Mesia este identificat în Isaia 55, 10 cu „*Semănătorul Cuvântului*”: „*Nu e cazul să se individualizeze sensul în persoana lui Mesia. Doar indirect, expresia «semănătorul cuvântului poate încadra și pe Hristos»*”⁷⁴.

Într-adevăr, „*semănător al cuvântului*” poate fi orice învățător, dar Semănătorul prin excelență al Cuvântului nu poate fi decât Însuși Cuvântul. De asemenea, dacă se ia în considerare că Isaia identifică pe „*semănătorul cuvântului*” cu „*robul Domnului*” (Ebed Yahwe), titlu generic acordat de profeți Logosului întrupat, identitatea dintre aceștia ne apare ca evidentă. Putem spune că Logosul se descoperă profeților nu atât în calitatea Sa de Fiul al lui Dumnezeu (mult mai evidentă la nivelul psalmilor), ci în calitatea Sa de Cuvânt întrupat.

Cuvântul întrupat vestit de către profeți Se manifestă, în viziunea acestora, ca Logos Care Se exteriorizează, Care rostește. Unul din aspectele fundamentale ale misiunii lui Mesia în viziune profetică este acela de „*vestitor*”. Textul din Isaia 61, 1-2: „*Duhul Domnului este peste Mine și M'a trimis să binevestesc... să vestesc...*” ne relevă o dimensiune a mântuirii, care se realizează într-o manieră logică.

Dacă în Pentateuh creația e văzută ca un act făcut prin rostire, adică prin afirmarea alterității Personale a Logosului, prin ieșirea din sine a Lui, adică tot prin ieșirea din sine a Logosului și, de aceea, activitatea lui Hristos reprezintă un act de re-creare a lumii. Iubirea ființei Divine se manifestă la nivelul Dumnezeirii prin nașterea din veșnicie a Fiului-Logos, iar la nivelul iconomiei, tot prin Logos și prin exteriorizarea acestuia în

⁷³ M. Iancu, *Persoana Mântuitorului în lumina manuscriselor de la Marea Moartă*, în Studii Teologice, seria a II-a, an XI, 3-4/1959, pag. 144.

⁷⁴ Preot Prof. dr. Nicolae Neaga, *Hristos în Vechiul Testament*, pag. 75.

cale creatoare sau restauratoare: „Prin Logosul Divin s'au re-creat toate, înnoindu-se datorită iubirii divine. Kenoză îndumnezeitoare a urmat kenoză creatoare datorită neelitașii iubiri nesfârșite”⁷⁵. Se poate spune, astfel, că profeții, deși nu-L numesc explicit pe Mesia Logos, văd misiunea Sa ca un act specific Logosului.

În aceeași dimensiune a mesianității ca act de cuvântare restauratoare a Logosului, profetul Ieremia înțelege că dacă mântuirea este un act săvârșit de către Logos, Cuvântătorul prin excelență, atunci și împrărierea acesteia trebuie să se facă la un nivel de excelență, de aceea, numește legământul încheiat de Mesia cu ucenicii Săi, legământ extraordinar înscris în inimile lor (Ieremia 31, 31-33). De asemenea, deducția poate fi și reversibilă. Dacă legământul lui Ieremia este legământul prin excelență înscris în inimile oamenilor, atunci și Cel Care încheie acest legământ trebuie să fie Cuvânt prin excelență.

Dimensiunea logică a profețiilor mesianice dovedește faptul că descoperitorul realităților viitoare în fața profeților este Însuși Logosul: „*Ei stau față în față cu Persoana Care le adresează cuvintele și le anunță faptele Sale. Intră într-o relație directă cu El ca Persoană, dar încă nu ca Persoană întrupată; coborâtă ontologic în rândul oamenilor. Persoana Cuvântului rămâne încă deasupra oamenilor, deși își face puternic simțită calitatea de Persoană și interesul pe care-l are pentru persoanele umane și relația Sa cu ele*”⁷⁶.

Dacă Vechiul Testament este conceput ca „*pedagog către Hristos*” (Gal. 3, 23), trebuie să înțelegem că Logosul Se revelează în Vechiul Testament voalat și treptat: „*Dumnezeu-Cuvântul Și-a făcut prezența și acțiunea mai clare și mai eficiente în Vechiul Testament prin cuvinte directe șoptite în inimile proorocilor și prin fapte care se distingeau în chip mai vădit ca fapte ale Sale decât evenimentele și împrejurările naturale*”⁷⁷.

Potrivit rolului de mijlocitori între Dumnezeu și poporul Său, toți profeții au fost chemați la misiunea lor de către Dumnezeu. Cu alte cuvinte, ei au perceput în chip tulnic, vocea lui Dumnezeu, de aceea profeții își încep cuvântările, de regulă, prin cuvintele: „*Cuvântul Domnului a fost către mine*”⁷⁸ (exemplu, Ieremia 1, 2). În felul acesta, solia divină, asimilată personal era transmisă în chip obișnuit prin cuvântări.

⁷⁵ Preot dr. Alexandru Joiță, „*Logos și Theosis*”, în Studii Teologice, seria a II-a, an XXVII, nr. 7-8/1975, pag. 546.

⁷⁶ Preot prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, EIBMBOR, vol 2, Buc., 1997, pag. 13.

⁷⁷ Ibidem, pag. 13.

⁷⁸ Preot prof. dr. Nicolae Neaga, *Studiul Vechiului Testament*, Manual pentru Facultățile de Teologie Ortodoxă, EIBMBOR, București, 1955, pag. 125.

Profeții au fost la început cuvântători: „*Veniți să ne suim la muntele Domnului, la Casa Dumnezeului lui Iacob, și el ne va învăța căile sale, și vor merge pe cărările sale, căci din Sion va ieși Legea și Cuvântul Domnului din Ierusalim*”⁷⁹. Dumnezeu a deschis omului urechi ca el să nu dea înapoi și să se împotrivescă (Isaia 50), ci să audă „toate câte a grăit Domnul și să le facă și să le urmeze”⁸⁰ (Ex. 24). Cuvântul lui Dumnezeu este legea morală revelată; el nu e supus trecerii, nici cei atașați „cuvântului”.

La Profetul Iezechiel găsim o nuanțare pronunțată a Cuvântului prin expresia „*Fiul omului*”⁸¹. Această expresie este tipic adamitică (ebr. ben-âdâm), desemnează îndeobște un membru al omenirii și, ca o circumloțiune, are practic același înțeles cu cel de om. Profetul Iezechiel este numit de 93 de ori în cartea ce-l poartă numele „*Fiu al Omului*”⁸². Este vorba de un fel eufatic și solemn de a spune „*Om(ule)*”. „*Fiul este în Tatăl, așa cum frumusețea imaginii există în forma arhetip (...) Tatăl este în Fiul, așa cum frumusețea-arhetip sălășluiește în imaginea sa*”⁸³.

Prin Cuvântul trimis lui Adam și descendenților săi prin Duhul Sfânt „*care a grăit prin prooroci*”, prin diverse teofanii și în cele din urmă, prin întruparea Cuvântului, atunci când vremurile s’au împlinit și prin pogorârea Sfântului Duh la Cincizecime, cele două iconomii – a Cuvântului și a Sfântului Duh – nu numai că nu exclud vizibilitatea (și deci describilitatea), ci dimpotrivă, mai ales în ceea ce privește Logosul, fac apel la aceasta ca element principal al Revelației: „*Căci prin Fiul Care ni S’a arătat (prin întrupare), noi Îl cunoaștem pe Tatăl, cunoașterea Tatălui este manifestarea Fiului (...) Tatăl este invizibilul din Fiul, în timp ce Fiul este vizibilul din Tatăl*”⁸⁴.

În condițiile date, trebuie să ne mulțumim cu o sintagmă apofatică și să spunem: „*persoana semnifică ireductibilitatea omului la natura sa «Ireductibilitatea» și nu «ceva ireductibil» sau «ceva care face omul ireductibil la natura sa»*”⁸⁵. Cuvântul l-a creat pe om după propriul chip și după propria asemănare «după chipul» desemnând spiritul și libertatea, iar «după asemănarea» însemnând că omul este capabil să-l semene, prin virtuțile sale, lui Dumnezeu”⁸⁶. Același termen îi este aplicat apoi și lui Daniel (8, 17), părănd să aibă un înțeles identic cu cel din Iezechiel, însă apăruse deja cu un alt sens în Daniel 7, 13 unde se referă la un personaj ceresc (asemuit unui „om”).

⁷⁹ Ibidem, *Hristos în Vechiul Testament*, Seria Teologică, Sibiu, 1944, pag. 51-52.

⁸⁰ Ibidem, pag. 64.

⁸¹ Dan Slușanske, *Dicționarul enciclopedic al Bibliei*, Ed. Humanitas, București 1998, pag. 247.

⁸² Ibidem, pag. 247.

⁸³ Preot Nicolai Ozolin, *Chipul lui Dumnezeu, Chipul omului*, Ed. Anastasia, 1998, pag. 17.

⁸⁴ Ibidem, pag. 247.

⁸⁵ Vladimir Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, Ed. Bonifaciu, București, 1998, pag. 74.

⁸⁶ Preot Nicolai Ozolin, *op. cit.*, pag. 53.

„*Fiul Omului*” din Daniel 7, 13 a jucat un rol important în exegeză. Cuvântul lui Dumnezeu a luat firea omenească întreagă, adică trup și suflet căci în «Hristos era suflet omenească, suflet complet, nu numai elementul irațional al sufletului ci și cel rațional, ~~care~~ ~~ce~~ numește minte»⁸⁷. Între Hristos și Cuvântul, Proorocul Isaia și Sfântul Apostol Pavel disting pe Hristos de Dumnezeu nu prin tăgăduirea unității lor, ci deosebind pe Cel ce sălășluiește de Cel în care sălășluiește (Cuvântul) prin înțelesul firilor.

Așadar, «Cuvântul» adevărat, care iese dintr-o minte sănătoasă, este simplu și de un singur fel și grăiește totdeauna despre aceleași lucruri; dar «cuvântul» felurit și meșteșugit este foarte întortocheat și lucrat cu grijă, iar nenumărate forme și drumuri neobișnuite, schimbându-se după gustul ascultătorilor. «*Cel ce ne-a acordat participarea la existență și viață ne-a dat și Logosul, ca unul care voia ca și noi să fim „logici” și să trăim bine*»⁸⁸.

Această revelație începută fragmentar, imediat după căderea în păcat devine totală prin întruparea Logosului în persoana istorică a Mântuitorului Iisus Hristos. Lumea semitică din secolul VII î. Hr. cunoaște figura unui Imn Primordial, conceput ca pentru un personaj regal. El era, pe de o parte, o schiță a trăsăturilor lui Dumnezeu, iar pe de altă parte, prototipul întregii omeniri. Istorisirile „*sacerdotale*” referitoare la Adam, Omul Primordial al tradiției biblice, se inspiră din această concepție (Fc 1, 27), iar profetul Iezechiel vede în Omul din Eden un personaj regesc și ceresc al cărui destin el îl proiectează asupra cerului principelui Tyrului (Iez. 28, 12).

Înțelesul colectiv al expresiei „*Fiu al Omului*”, vine astfel în continuarea celui individual, Fiul Omului fiind totodată căpetenia purtătorului de cuvânt și modelul Sfinților Celui Preaînalt. Ajungem astfel la ceea ce nu putem numi decât „*taina persoanei omenești*”⁸⁹, taină pe care o discernem în virtutea relației neobișnuite și unice care există între persoana umană și Dumnezeu, Care a creat-o „*după chipul Său*”, aflat cu desăvârșire ireductibil și inalienabil în fiecare om. Tocmai pentru a ne face să presimțim și să înțelegem dorința din veci a lui Dumnezeu de a deveni Om, „*harul înăscut a fost implicat chiar în actul creației omului*”⁹⁰, de aici rezultând dimensiunea iconomică și potențialitatea asemănării omului cu Dumnezeu.

⁸⁷ Preot prof. I.G. Coman, „*Și Cuvântul trup S’a făcut*”, în *Studii Teologice*, Mitropolia Banatului și Timișoarei, 1993, pag. 393.

⁸⁸ Ibidem, „*Actualitatea gândirii patristice*”, în *Studii Teologice*, Mitropolia Olteniei, an XXIX, nr. 10-12/1997, pag. 34.

⁸⁹ Preot Nicolai Ozolin, *op. cit.*, pag. 67.

⁹⁰ Preot conf. dr. Ioan Chirilă, *Cartea Profetului Osea*, pag. 39.

Dumnezeu a pus în inima omului dorul după Dumnezeu și aceasta pentru că omul poartă în el o anumită măsură a cunoașterii lui Dumnezeu. De aceea, taina restaurării omului căzut la statura sa inițială nu stă în om, ci în relația sa cu însăși Ființa care este «Ființa virtuții, Cuvântul cel unic al lui Dumnezeu»⁹¹.

Eshatologia lui Osea ne așază în cadrul religiei „Cuvântului”. Religia cuvântului este precedată de o triplă lepădare: lepădare de aur și argint, lepădare de cai și de călăreți și lepădarea de închinarea la „lucrul mâinilor noastre”⁹². Această triplă lepădare este percepută ca întoarcere la unitatea dintre cuvânt și faptă. Spiritualizarea cultului stă în directă relație cu dispoziția lăuntrică a săvârșitorului, adică există o continuitate organică între cultul extern și trăirea lăuntrică a omului. Sensul adevăratei credințe este acolo unde adorarea este împreunată cu o dispoziție interioară corespunzătoare.

Relaționând acest tip de gândire cu modul lui Dumnezeu de a vorbi despre Sine, observăm că El se întoarce în fața fărădelegii în El Însuși, dar nu oricum, ci se întoarce în Sine prin Fiul care nu încetează să-și manifeste discursul verbalității Sale către Creația Sa, pe care o cuprinde în El prin participația Sa la *logoi*-ul fiecărei existențe căci: „Cuvântul Dumnezeu este vocativul prin care-L chemăm pe cel negrăit”⁹³.

Ca expresie a conștiinței unității Dumnezeirii și a unității neamului omenesc, ea constituie unul din temeiurile biblice ale mântuirii prin slujirea Fiului. Acest adevăr este revelat de Osea prin folosirea vorbirii directe a lui Dumnezeu către popor, profetul fiind doar gura Sa către lume. Nu recurge la antropopatie și nici la exprimarea indirectă introduse de cuvintele „fost-a cuvântul Domnului către ...”⁹⁴ ei ni-L dezvăluie pe Dumnezeu ca persoană vie, dialogică, disponibilă conlucrării și veșnic temătoare și iubitoare.

Osea ne vorbește și despre cunoașterea lui Dumnezeu din revelația naturală, raționalitatea ei este convergentă spre Rațiune supremă. Logosul din natură și Scriptură este o treaptă ascendentă și necesară spre desăvârșire. Această cale afirmativă a cunoașterii lui Dumnezeu este adoptată de Osea din dorința de a prezenta dinamismul vieții spirituale prin care omul se integrează plinătății vieții divine și experienței tainice și conștiente a relației de iubire și înțelegere eu-tu, Dumnezeu-om.

Omul este trup și suflet, o unitate dihotomică inseparabilă, iar Dumnezeu, ca tip al unității îi este creator și mântuitor. Punctul de întâlnire restauratoare a omului cu Dumnezeu este cultul ca revelație prin care chemarea Sa se adresează continuu omenirii,

⁹¹ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, în P.S.B., vol 8, Ed. IBMBOR, București, 1983, pag. 91.

⁹² Pr. conf. dr. Ioan Chirilă, *op. cit. (Osea)*, pag. 215.

⁹³ Ibidem, pag. 216.

⁹⁴ Ibidem, pag. 233.

istoriei și creației în totalitatea ei. Osea este profetul care nu vede de departe, ci din Dumnezeu pe Dumnezeu și din lucrul mâinilor Lui veșnica Lui și slavă și dumnezeire, de aceea el este profetul lui «Dumnezeu-Eu-persoană»⁹⁵, a Dumnezeului nespus care vine din iubire vorbitor cu chipul Său din creație.

El este teologhisitor al nădejzii și care totuși fiind din neamul cel ales exclamă: „O, de-ar fi cineva înțelept ca să priceapă! Ce să priceapă? Să priceapă că acesta este începutul Cuvântului lui Dumnezeu”⁹⁶ să priceapă perenitatea lui și deplina lui actualitate, să priceapă că el, adevărul lui Dumnezeu, cere să fie cuvânt al buzelor noastre.

Cuvântul perceput ca o definiție succintă este expresia clară a unei prezențe în ceea ce aceasta are mai de valoare, adică în manifestarea sa ființială. Teza esențială a gândirii oșiene, conformă întru totul cu teza gândirii și experienței creștine, este că Dumnezeu poate fi cunoscut nu în ființa Sa, ci în lucrările Sale, întrucât orice lucrare a Sa este legată indisolubil de ființa Sa. Astfel, Apocalipsa lui Osea are și ea centralitatea hristică, de aceea iudeii se fereșc de utilizarea cuvântului „Davar”, pentru că el este conexat imediat cu teologia Logosului. Trimișii lui Dumnezeu sunt gura Lui, care vorbește oamenilor: „și tu vei vorbi cu El și vei pune cuvintele în gura lui, iar Eu voi fi în ajutorul gurii tale și în ajutorul gurii lui și vă voi învăța pe voi ceea ce trebuie să faceți”⁹⁷ (Is 4, 15).

Proorocul Isaia atribuie cartea sa lui Dumnezeu, alături de toată Scriptura: „Cercetați cartea Domnului și o citiți, că nimic din toate acestea nu lipsește, căci gura Domnului a poruncit și suflarea Lui le-a adunat”⁹⁸ (Isaia 34, 16). Se poate observa că Profeții ne amintesc misiunea lor divină; Profeții, din porunca dumnezeiască, trebuie să vestească cuvântul lui Dumnezeu fie plăcut, fie neplăcut: „Când auziți cuvintele Profeților ca spuse de o persoană, să nu gândiți că sunt spuse de cei ce le zic, ci de Logosul divin, care l-a îndemnat”⁹⁹. „Foarte bine știm că Scripturile sunt desăvârșite spuse de Cuvântul lui Dumnezeu și de Duhul Lui”¹⁰⁰.

Cărțile profetice pot fi considerate ca o ultimă treaptă a revelării Logosului înaintea întrupării Sale. Întreg Vechiul Testament reprezintă o pregătire a umanității pentru întrupare, pregătire perfectată și încheiată de către profeți: „Despre prezența și lucrarea Cuvântului în Vechiul Testament ca pregătire a venirii Sale în trup, Sfântul Maxim

⁹⁵ Ibidem, pag. 232.

⁹⁶ Ibidem, pag. 233.

⁹⁷ Preot Prof. dr. Nicolae Neaga, *Studiul Vechiului Testament*, pag. 29.

⁹⁸ Ibidem, pag. 29.

⁹⁹ Ibidem, pag. 31.

¹⁰⁰ Ibidem, pag. 31.

Mărturisitorul spune că «înainte de venirea văzută și în trup, Cuvântul lui Dumnezeu venea în mod spiritual la patriarhi și prooroci, preînchipuind tainele venirii Lui» sau «Cuvintele Legii și ale proorocilor, fiind înainte-mergătoare venirii Lui în trup, călăuzeau sufletele la Hristos »¹⁰¹.

Astfel, profetismul vetero-testamentar își are originea într-o revelație săvârșită de către Logos și prezintă misiunea lui Hristos ca un act de restaurație într-o dimensiune logică a creației.

Introducere

„Hristos în Vechiul Testament” ar putea să pară un titlu nepotrivit sintezei de față, pentru că, în mod obișnuit, noi îl numim Hristos pe Iisus, iar pentru epoca dinaintea nașterii Sale, Mântuitorului așteptat I se zice Mesia. Dar, etimologic, identitatea între Mesia și Hristos este ușor de constatat, numai cât numirea Mesia (de la „mašiah” = unsul, de la „mašah” = a unge) o întâlnim în textul original al Vechiului Testament, iar traducerea echivalentă Hristos – unsul (de la χρίω = a unge) o întrebuițează textul grecesc al Septuagintei. Mesia, respectiv Hristos, este o titulatură care se aplică în Vechiul Testament la preoți (Lev 4, 3), profeți, regi (I Sam 12, 3), iar întrucât Mântuitorul așteptat era conceput ca îndeplinind toate aceste trei misiuni, numirea se aplică mai ales la El (cf. I Sam 2, 10, Dan 9, 25, Ps 2, 2; Is 61, 1). Cu scopul de a i se preciza rostul și pentru ca să țină lumea pe linia spiritualității, sosirea acestui rege ideal este viu propovăduită de profeții misionari ai Vechiului Testament. Nenumărate sunt textele care exprimă clar speranța că va veni omul trimis de Dumnezeu, pentru a aduce cu sine o cu totul altă concepție despre lume și despre viață.

Este o eroare a se crede că mesianismul¹ ar fi creația lui Israel. Ideea mesianică este mult mai veche decât apariția lui Israel pe arena istoriei. Ideea, care a existat în străvechiul Orient, a reluat-o doar Avraam – și prin el descendenții săi direcți – din momentul autorizării cu desăvârșire a operei de pregătire a lumii pentru venirea lui Hristos.

Ideea mesianică ia naștere odată cu începutul neamului omenesc. Ceea ce a provocat doctrina despre reformatorul sufletului omenesc a fost necesitatea unei reacții radicale împotriva factorilor care au produs o atât de accentuată suferință socială. Înlăturarea acestui rău este justificată și teologic: care ar fi fost prestigiul Creatorului dacă n’ar fi pregătit de la început ivirea unor zări senine pe seama omului împotmolit în fața unui obstacol insurmontabil? Cu spiritul lor puternic de scriitori inspirați, autorii cărților Vechiului Testament se fac ecoul voinței divine și vestesc treptat că omul va ieși din acea stare de barbarie. Nici o îndoială în privința aceasta, nici cu privire la structura transcendentă a Mântuitorului și mai ales în ce privește superioritatea vieții spirituale față de cea trupească. Astfel, de la întâia carte a Vechiului Testament, persoana Mântuitorului promis se vede anunțată ca un fir roșu de-a lungul istoriei până ce se arată lumii ca Fiul al lui Dumnezeu. Mai ales ideea mesianică este ceea ce leagă întreolaltă cele două Testamente. Biografia Mântuitorului nu se face numai după modelul evangheliștilor,

¹⁰¹ Preot prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, EIBMBOR, vol. 2, București 1997, pag. 14.

¹ Prin mesianism înțelegem: așteptarea unui rege ideal, Mesia, care va fi reprezentantul lui Dumnezeu și prin care se va realiza mântuirea oamenilor.

ci și după acea minunată schiță trasată de Duhul, care a grăit prin profeți. Toată descoperirea cea din urmă este cuprinsă în Legea cea dintâi, de la atomul abia creat și până la misionarismul lui Hristos, pentru că Vechiul Testament este întâia expresie a revelației scrise și, prin urmare, izvorul prim al tuturor dogmelor dumnezeiești, pe care nu numai le anticipează, ci contribuie mult la pătrunderea lor. Astfel încât vorba: *Novum Testamentum in Vetere latet, Vetus in Novo patet* se potrivește de minune tocmai în această legătură de idei.

Aceasta este concepția adevărată despre mesianismul Vechiului Testament și nu cum cred unii dintre teologii confesiunilor protestante, că el este un produs natural al socotințelor omenești, un împrumut literar de la babilonieni sau o intercalare ulterioară în textul biblic.

Din mențiunile critice ce se fac pe marginea textelor, se va vedea că susținerile acestora rămân doar ipoteze izolate ale unora care împart Biblia într-o parte utilizabilă și una scoasă din uz. Adevărat că mesianismul nu este un apanaj propriu numai Vechiului Testament; idei mesianice găsim în literaturile religioase sau profane ale multor popoare.

La **Greci**, așteptarea timpurilor mai fericite este exprimată în nenumărate ocazii. Să ne gândim numai la icoana ideală despre omul cel drept pe care ne-o dă Platon în statul său ideal.

Paralele izbitoare ne oferă literatura **romană**. În Egloga a IV-a (22-49), poetul Virgiliu anticipează nașterea unui prunc minunat, trimis din cer, care inaugurează o eră de pace, este regele acelei epoci de aur, îndeplinește condiții divine, zădărnicește crimele, înfrângește fiarele, distruge plantele veninoase...²

De aceste timpuri este pasionat și scrisul lui Cicero (117-37 î. Hr.), pentru că „atunci nu va fi altă lege la Roma și la Atena; alta azi, alta mâine, ci în toată vremea pe toate neamurile le va povățui o lege, veșnică și nemuritoare; și toți vor avea învățător și stăpân pe Dumnezeu”³.

La **Babilonieni** se aștepta din zi în zi vremea mântuirii și a fericirii generale. La început, salvarea se atribuia zeului Marduc, iar mai pe urmă s'a trecut această perspectivă succesiv asupra diferiților regi⁴.

La leagănul Mântuitorului cei trei crai de la Răsărit (Magii) sunt conduși de o stea; credința aceasta va fi fost bine popularizată în poporul babilonian, căci numai așa se explică orientarea după ea a Magilor.

² L. Dennefeld, *Le Messianisme*, Paris, 1929, p. 283.

³ Cicero, *De Republica*, libr. III, cit. după Gruia, *Spicuiuri mesianice din cărțile învățaților păgâni greci*, Rev. Teol., red. Dr. N. Bălan, an VII, nr. 14-16, 15 aug.-15 sept., Sibiu, 1913, p. 420.

⁴ Dr. I. Döller, *Die Messiaserwartung in A.T.*, Münster i.W., 1921, p. 5.

La **Chinezi** au aflat unii enunțată ideea unui sfânt care avea să stabilească armonia dintre cer și pământ.

Se citează de obicei cuvintele lui Confucius (mort la 479 î. Hr.), profetul lor: „... că în tinuturile apusene ar fi un sfânt, care ar curma neorânduielele, fără de a stăpâni; ar sădi credință fără multă vorbă. Nu este muritor care i-ar putea spune numele, dar eu... auzit-am că dănsul ar fi adevăratul sfânt”⁵.

Asemenea profeții găsim în Tibet, Cochinchina, Tonchin, Siam, Ceylon, Japonia, adică: „așteptarea unui sfânt al sfinților, o ființă umană minunată, cerească care va zdrobi capul demonilor, va pune toate în bună rânduială și va restaura timpurile fericite care erau la începutul lumii”⁶.

Și tot după mântuire tind și budiștii **Indiei** și ai altor popoare mari, care găsesc „mângâiere în promisiunea unui răscumpărător, a unui sfânt mare, fiul fecioarei care se va naște în casa unui cioban”⁷.

La **egipteni**⁸ se aștepta victoria luminii asupra întunericului, a vieții asupra morții.

La **persi**⁹, după Zendavesta, omului îi va veni un ajutor printr'un prunc născut din fecioară; acesta va hărăzi morților învierea, va răsplăti pe cei buni și va pedepsi sever pe cei păcătoși.

Samaritenii știau că o să vină Mesia, care se cheamă Hristos, iar venind acela le va descoperi lor toate tainele vieții sufletești. După presupunerile samaritenilor (cf. In 4, 25), Mesia avea să fie o personalitate cu totul deosebită de altele.

Și apusenii așteptau să vadă visul strămoșilor devenit realitate. Astfel, în orașele vechii Galii, Chartres, Chalons sur Marne, Autun, Dijon s'au descoperit altare purtând inscripții ca acestea: „Fecioarei care va naște druzii”, „Maicii viitoare născătoare de Dumnezeu”¹⁰.

Universitatea din Leipzig publică sub direcția profesorului Hans Haas un atlas în imagini în care erudiția contemporană întregeste istoria pe baza motivelor din istoria artei. Aducem din religia germanilor păgâni următorul exemplu (p. 5): în apropierea unei biserici din Gosforth, în Anglia, s'a aflat o piatră în care sculptura reprezintă pe zeul „Thor” pescuind după „șarpele cel vechiu”¹¹, „care va fi învins abia după venirea omului păcii

⁵ H. Bougaud, *A kereszfen; ég es korunk*, Nagyvárad, 1883 tom III, L'invariable Milieu ch. XXXIII, p. 500, cit. după Gruia, *op. cit.*, R.T., p. 421.

⁶ Gruia, *op. cit.*, p. 421 (R.T.).

⁷ Ibidem, p. 421.

⁸ H. König, *Die messianischen Weissagungen des Alten Testaments*, Stuttgart, 1925, ed. 3 și 4, p. 31.

⁹ Döller, *op. cit.*, p. 4.

¹⁰ Gruia, *op. cit.*, p. 422.

¹¹ H. Haas, *Bilderatlas zur Religionsgeschichte*, Leipzig, 1924, I, p. 5.

(Siegfried), care zdrobește șarpele cel viclean și readuce comoara pierdută a epocii de aur¹².

Astfel, *mesianismul este zestre spirituală a tuturor popoarelor*, doar că cele mai vechi profeții le aflăm în Vechiul Testament. Ele încep cu cartea Facerii și se succed până la profetul care formează puntea de trecere între cele două Testamente, până la Ioan Botezătorul. Nu ne vom ocupa, în studiul de față, de toate profețiile, dar nu vor fi trecute cu vederea cele mai de seamă dintre ele. Interpretarea lor se va face în lumina izvoarelor de credință ale Bisericii noastre: Sfânta Scriptură și, mai ales, Sfânta Tradiție.

Aș dori să se vadă și din acest comentariu practic cât de mult a influențat Vechiul Testament ideile mari și sănătoase ale popoarelor, fără ca prin aceasta să se suprimă ceea ce este specific național și propriu. Dar mai ales aș vrea să se știe că Noul Testament este o prelungire firească a celui Vechi¹³.

¹² Dr. A. Schulte, *Die messianischen Weissagungen des A.T.*, Paderborn, 1908, p. 22.

¹³ Regret că, din motive tehnice, trebuind să transcriu cu litere latine cuvintele evreiești, am fost nevoit să trec cu vederea multe subtilități de ordin științific.

I. Profeții mesianice în cărțile istorice

1. Întâia veste bună

(Facere 3, 15)

În fruntea textelor mesianice ale Vechiului Testament stau celebrele cuvinte: „Vrăjmășie voi pune între tine și femeie, între sămânța ta și sămânța ei; Acela va sfărâma capul tău și tu îi vei înțepa călcâiul Lui”.

Aceasta este cea mai veche profeție mesianică. Prioritatea cronologică îi este contestată de unii, iar caracterul mesianic al textului trecut cu vederea de alții. Dar ideea mesianică ia ființă deodată cu căderea omului. Această viziune clară a adevărului o are omul de la început. Dumnezeu, în care credea Adam, ar fi rămas fără prestigiu dacă deodată cu prăbușirea lui, nu i-ar fi sădit omului în suflet și nădejdea într'un ajutor. Expresia bucuriei la nașterea întâiului copil (Fc 4, 1) mărturisește că protopărinții s'au dus cu gândul la Omul făgăduit de Dumnezeu. Conștiința clară a unei „vita nova” este înfiptă și în gândul lui Lameh, care, „născând prunc”, zise: „Acesta ne va mângâia de munca și de truda mâinilor noastre, pricinuite de pământul pe care l-a blestemat Dumnezeu” (Fc 5, 29).

Vrăjmășia se pune între „tine și femeie”. Pronumele „tine” se referă la șarpe, cel mai înțelept dintre toate vietățile câmpului (3, 1). Articolul „ha” care premerge cuvântul „nachas”, șarpe, arată că Biblia se gândește la un anumit șarpe, la un șarpe șiret și diplomat, pe care capitolul 3 îl pune într'un raport de egalitate cu bărbatul și în unul de superioritate intelectuală față de femeie. În Vechiul Testament șarpele de aici este numit uneori diavol (de ex. Înțelepciunea lui Solomon 2, 24); în Noul Testament „șarpele cel vechiu” se numește „satana”, „diavol”, „balaurul cel mare” care înșală pe toată lumea (Apoc. 12, 9; 20, 2).

Din comentariile Sfântului Ioan Hrisostom¹⁴, Fericitului Augustin¹⁵, Procopie de Gaza¹⁶, Teodoret ș. a., reiese că tradiția vede în șarpe un instrument. În cărțile lor găsești adevărate rezumate ale învățăturii despre îngerul rebel din Facere 3. Semnificative sunt spusurile lui Augustin: ceea ce se zice despre șarpe se referă la acela care a lucrat prin șarpe („quod

¹⁴ ὁ ὄφις ὁ διάβολος τὸν Ἀδὰμ, In Gen., VII M. Gr. tom. 54, col. 612.

¹⁵ „Serpens autem significat diabolum”, In Gen. libr. II, cap. XIV., M.L., tom. 34, col. 206.

¹⁶ τὸν μὲν οὖν ἀόρατον δαίμονα ἀπάτω μαστίτζει πληγὴ τὸ δὲ ὁράμενον ὄργανον, In Gen. M. Gr. tom. 77, col. 201.

serpenti dicitur, ad eum qui per serpentem operatus est referetur"). Un altul, care a avut înrăurire în formularea concepției despre diavol ca autor al păcatului este Teodoret, cu memorabilele sale vorbe: „Ὅργανον ἦν αὐτὸς τοῦ τῆς ἀληθείας ἐχθροῦ”¹⁷.

Dintre teologi, cei mai mulți urmează linia trasată de acești sfinți și scriitori.

Existând aceste premize, Lagrange are dreptate când scrie (în: *Revue biblique*, din 1897, p. 336): „Șarpele care a sedus pe om nu-i decât un „porteparole”... Tot așa de justificată este interpretarea lui E. König. Acesta admite acea concepție care poate fi numită concret reprezentativă”¹⁸.

Rezultă că *șarpele a fost real, dar a reprezentat pe diavol*.

Cine este femeia din versetul 15? Femeia este Eva, iar sămânța ei sunt urmașii Evei, omenirea întreagă. Unii văd aici o femeie a viitorului, pe Maria, iar prin sămânța ei înțeleg un om al viitorului, pe Iisus, fiul Mariei. Așa, Murillo scrie (în *Geneza sa*, 1914, p. 306): „La mujer del v. 15 es Maria”.

Mulți ar voi ca femeia să fie Eva și Maria totodată. Eva, în sens literal, Maria în sens spiritual.

Contextul nu admite să ne gândim decât la Eva. Cuvântul „ișah” este folosit în 2, 3; 3, 1, 2, 4, 6, 12, 13, 16 pentru a determina pe întâia femeie, deci natural, nu poate fi decât același caz și în 3, 15. „Zera” (sămânța) exprimă descendența femeii. Însemnarea colectivă o pretinde 3, 16, unde expresia „sămânța” este lămurită prin pluralul copii. Prin această interpretare, Mântuitorul făgăduit nu-i deloc exclus, el este doar unul din mulțimea de urmași ai femeii Eva.

„Sămânța șarpelui” sunt șerpii, ca urmași ai acestei reptile, care reprezintă însă colectiv răul din lume, iar individual pe diavol.

În partea a doua a frazei, obiect de discuție este pronumele „acela”. În textul original avem „hu”. Evreiescul „Zera” are însemnare colectivă, pronumele ar trebui să stea la plural (cum este cazul în *Facere* 15, 13; 17, 8). În textul nostru pronumele e la singular și atunci determină pe un individ (ca în *Facere* 4, 25). Septuaginta traduce αὐτὸς, dovadă că LXX s’a gândit la un bărbat al viitorului; dacă s’ar fi referit la „sămânță”, ar fi trebuit să traducă cu un neutru, αὐτό, iar dacă s’ar fi gândit la „femeie”, ar fi trebuit să redea cu αὐτή. Numai Vulgata a tradus cu „ipsa” și-l referă la femeie. Se vorbește însă așa de mulți de acele exemplare ale textului latin care aveau „ipse”. Astfel, se afirmă că Itala avea „ipse”, cu toate că premerge neutru „semen”.

Pronumele „hu” se referă la sămânță, nu la femeie (în *Facere*, pronumele masculin „hu”=„el”, „acela”, se folosește și pentru femininul „ea”, „aceea”). Traducerea lui „hu” cu „ipsa” este greșită.

¹⁷ Acela, (șarpele) a fost instrument dușmanului adevărului (diavolului), în *Gen. cap. III*, întrebarea 32, M.Gr., tom. 87, col. 201.

¹⁸ E. König, *Die messianischen Weissagungen*, p. 84.

O greutate ni se prezintă la locul acesta în verbul „șuf”= „a sfârâma”. L-am tradus odată cu „a sfârâma”, a doua oară cu „a mușca”. Nu numai pentru că acest dublu înțeles al verbului exprimă mai potrivit poziția între cei doi vrăjmași, ci pentru că aceasta este ideea versetului; șarpele poate mușca numai partea inferioară a corpului omenesc, picioarele, mușcătură care nu e totdeauna mortală, cum e cazul cu sfârâmarea capului. Sfârâmarea capului indică așadar nimicirea totală a vrăjmașului, câtă vreme mușcarea călcâiului indică numai un succes parțial. Aici este de acord și Vulgata: „ipsa conteret caput tuum, et ti insidiaberis calcaneo eius”.

Din cele expuse rezultă clar structura profetică a versetului. Convingerea despre mesianismul lui 3, 15 o avea și Sfântul Pavel, căruia textul îi servește de bază la *Romani* 16, 20. În loc de „sămânța femeii”, Sfântul Pavel are „domnul păcii”, titlu pe care-l poartă Mesia la *Isaia* 9, 6. Privit prin Epistola către *Romani*, versetul 3, 15 primește următoarea tălculire: Urmașul femeii este de origine divină, șarpele indică pe satan, iar războiul inițiat în 3, 15 sfârșește cu o victorie totală în favoarea ilustrului urmaș al femeii.

Cu acest înțeles a trecut și în Sfânta Tradiție, după cum se poate constata încă în secolul al doilea la Irineu: „sămânța care avea să zdrobească capul șarpelui este fiul Mariei”¹⁹.

Abia mai târziu de tot conținutul mesianic al versetului a fost contestat de unii. Majoritatea comentatorilor admit însă sensul profetic.

Rezultatul celor spuse este deci următorul: *În decursul vieții ei, omenirea are de luptat cu Răul, sub toate formele lui; în sfârșit, printr’un celebru urmaș al ei va ieși învingătoare din lupta în care Vrăjmașul Satana, agresorul permanent al omului, își apără cu îndârjire sfera sa de interes.*

Astfel, avem în această sentință divină ceea ce cu tot dreptul se numește Protoevanghelia, adică întâia veste bună.

2. Binecuvântarea lui Noe

(*Facere* 9, 25-26)

Un alt text mesianic îl alcătuiesc cuvintele rostite de Noe: „Blestemat să fie Canaan, slugă va fi fraților săi; Binecuvântat să fie Domnul Dumnezeu lui Sem și Canaan să fie slugă lui; lărgescă Dumnezeu pe Iafet și să locuiască în lăcașurile lui Sem și Canaan să fie slugă lui”.

Canaan este blestemat să fie rob. Fratele lui Sem și Iafet nu a fost Canaan, ci Ham, și totuși în blestem figurează nepotul lui Noe. Pentru ce? Mulți comentatori citează pe Origen²⁰, care amintește o tradiție mai veche, după care Canaan ar fi fost primul martor

¹⁹ Irineu, *Contra Haereses*, III, 23, M. Gr. tom. 7, col. 967.

²⁰ Εἰς τὴν Γέν., M.G., tom. 12, col. 108.

ocular al scenei din versetul 21 și, prin urmare, întâiul vinovat. Acesta a chemat apoi și pe Ham la fața locului²¹.

Alții susțin că în timpul lui David Canaanii au ajuns sub jurisdicția Israelitilor. Întrucât Canaanii se aduc în legătură cu Ham, căci în Facerea 10, 6 Canaan este cel mai tânăr copil al lui Ham, s'a înlocuit Ham cu Canaan²².

Eu cred mai degrabă că chiar în textul original a figurat de la început numele lui Canaan pentru următoarele două motive: 1. în Facerea 9, 1, Ham a fost binecuvântat, deci cu greu putea să cadă blestem asupra lui. Aceasta este și teza Sfântului Ioan Hrisostom²³. Noe rostește blestem asupra lui Canaan pentru ca toți să ia aminte la răul făcut părinților și blestemul părintesc are urmări dezastruoase pentru descendenți. Adevărat că Canaan este încadrat într'un text cu frații Sem și Iafet, dar evreiescul „ah” (frate) aplicat la Canaan are înțelesul mai larg de rudenie. 2. Sem este binecuvântat. Binecuvântarea sa este de conținut spiritual. Dumnezeu este numit: „Dumnezeul lui Sem”, numire semnificativă și plină de nădejdi. Pentru a se specifica raportul dintre Dumnezeu și Avraam s'a numit Dumnezeu: „Dumnezeul lui Avraam, Dumnezeul părinților” (Rugăciunea lui Manase 1, 1), iar mai târziu Hristos îl agrăiește pe Cel de Sus cu vorbele: „Dumnezeul meu! Dumnezeul meu!”. Aplicată la Dumnezeu, binecuvântarea are sensul de laudat să fie Domnul (pentru binefacerile Sale). În conformitate cu profeția lui Noe, Sem avea să devină favoritul Domnului, organ al revelației dumnezeiești.

Iafet primește o binecuvântare materială, care-i promite întinderi teritoriale și indirect, înmulțirea ca număr (scil. a urmașilor).

Perspectiva de a lua parte la binecuvântarea spirituală a lui Sem se deduce din cuvintele: „să locuiască în lăcașurile lui Sem”. Unii comentatori iau ca subiect la „să locuiască...” pe Dumnezeu, nu pe Iafet. Subiectul este Iafet, către care se adresează Noe. Fraza „să locuiască...” nu se înțelege că Iafet se lărgește atât de mult încât ar alunga pe Semiți din așezările lor, cum presupunea încă în secolul VI Procopie de Gaza²⁴, ci se pretează într'un „sens istoric cultural, referindu-se la prozelitii care, din mijlocul popoarelor indo-germane, se vor asocia la elita religios-istorică a lui Sem”²⁵. Dacă s'ar interpreta în

²¹ Cf. Lange, I.P., *Die Genesis (Bibelwerk)*, Leipzig, 1977, p. 1877 și Fillion, *La Sainte Bible*, com. (La Genese), Paris, 1929, ed. 9, tom I, p. 50.

²² Dr. P. Heinisch, *Das Buch Genesis (Die H. Schrift des Alten Testaments herausgegeben Dr. F. Feldmann, Dr. H. herkenne Ed. I)*, Bonn, 1930, p. 186. Acesta are Ham în text, pe Canaan îl pune în paranteză.

²³ Ἀδὸς εἰς τὴν Εἰσοδόν, M.G., tom. 53, col. 269.

²⁴ „Acest loc prezice că Imperiul roman invadează așezările lui Sem”, *Comentarii la Geneza*, M.G., tom 87, col. 307.

²⁵ König E., *op. cit.*, p. 92.

sensul lui Procopie de Gaza, n'am avea o binecuvântare, ci cu tot dreptul un blestem pentru Israel.

Un scop politic nu are nicidecum textul, cum pretinde Gunkel²⁶. Acest text este foarte contrastant; poate, cu timpul se vor lămurii toate problemele ce se pun în cadrul lui. Un lucru este sigur, cuvintele lui Noe anunță marele adevăr că *păcatul se pedepsește sever, iar virtutea se răsplătește mulțumitor*.

3. Făgăduința lui Avraam

(Facere 12, 2-3)

În istoria mesianismului, făgăduințele făcute lui Avraam ocupă un loc cu totul aparte. Cuvintele profetice sunt următoarele: „*Voi face din tine un popor mare, te voi binecuvânta și voi binecuvânta pe cel ce te binecuvintează și pe cel ce te blestemă și pe cel ce te blestemă, și se vor binecuvânta întru tine toate neamurile pământului*” (cf. și 28, 18; 24, 4; 26, 4; 28, 14; 32, 13).

A face din Avraam părintele unui popor numeros este cea mai neașteptată promisiune pentru patriarhul înaintat în vârstă și lipsit de copii. Făgăduința avea să devină realitate, pentru că de ea este condiționată atât fericirea popoarelor, cât și renumele patriarhului. Dumnezeu îl binecuvintează, adică îi dăruiește tot felul de bunuri materiale și spirituale. Expresia „nume mare” prevestește celebritatea legată de acest prieten al lui Dumnezeu. De sinceritatea față de Avraam și bunurile juruite lui depinde mântuirea. Cel care este potrivnicul acestei unelte a credinței își înăbușe singur izbânda în viața omenească și pierde cu totul pe cea viitoare, căci Avraam este mijlocitorul universal în această privință.

Noul Testament începe cu „Cartea neamului lui Iisus Hristos, fiul lui Avraam...”. Astfel, se dovedește Avraam străbun al Mântuitorului, iar Acesta descendent al patriarhului.

Realizarea făgăduinței o vedește și Ioan 4, 22 (mântuirea vine prin iudei).

Sfinții Părinți admit caracterul mesianic al textului și apreciază mai ales conținutul eshatologic al făgăduinței făcute acestui „atlet” al credinței, cum îl numește Sfântul Ioan Hrisostom²⁷ pe patriarhul Avraam.

²⁶ Gunkel, H., *Die Urgeschichte und die Patriarchen, das erste Buch Moses*, Göttingen, 1911, p. 89-90.

²⁷ Paralelismul stabilit de Sfântul Ioan Hrisostom aduce o contribuție interesantă la lămurirea acestui text. Este ca și în jocurile olimpice, zice Hrisostom, pentru aderenții săi, Avraam este ceea ce este atletul jocurilor olimpice pentru admiratori. „Nu numai atletul care obține cununa victoriei, nu numai cei care trudes și asudă, ci și admiratorii învingătorilor se împărtășesc de fericirea gloriei”, *Le l'ave et Saule Homil II*, M.G., tom. 54, col. 687.

Teologii care nu admit sensul mesianic al acestui text se pot împărți în două grupe:

1. Sunt mai întâi aceia care nu dau nici o importanță textului, cum face Kautzsch și colaboratorii în „*Die heilige Schrift des Alten Testaments*”²⁸

2. Grupul doi sunt aceia care iau atitudine vrăjmașe față de textul mesianic, cum o face de exemplu, E. Reuss, care susține că „interpretarea mesianică se bazează pe traducerea greșită a Grecilor” (Romani 4, 13)²⁹.

Însă făgăduințe ca cea din Romani 4, 13 sunt atașate și altor personalități biblice. „*Nibrekhu*” din versetul 3 este un Nifal, fie că l-am reda printr’o formă reflexivă (se vor binecuvânta), fie că l-am traduce chiar cu pasivul, Avraam rămâne totuși mijlocitor real și universal între binecuvântarea dumnezeiască și omenire.

4. Urmașul celebru

(Facere 22, 17)

Sunt în cartea Facerii câteva texte (22, 17; 26, 4; 28, 4; 48, 4) înrudite ideologic. Ele se pot rezuma în cuvintele: „*Voi înmulți sămânța ta ca stelele cerului, da-voi seminției tale tot pământul acesta și se vor binecuvânta întru sămânța ta toate neamurile pământului*”.

Promisiunea aceasta a fost determinată de vrednicia lui Avraam, care a „ascultat de Domnul și a păzit orânduilele, poruncile, legile și învățăturile sale”.

Fondul acestei făgăduințe este similar celei din 12, 3. Avem aici în plus asemănările cu „stelele cerului”, „pulberea pământului” (28, 14), „nisipul mării”, care sunt sinonime și indică posteritatea numeroasă a cuiva. „Sămânța” sunt urmașii cuiva (cf. Facere 3, 15). Descendenții sunt întâi cei după trup, apoi cei după credință oi ἐκ πίστεως, cum precizează Pavel în Galateni 3, 7. Izvorul binecuvântării este „sămânța”, adică un descendent al lui Avraam, Issac, Iacov; obiectul binecuvântării sunt popoarele pământului întreg și nicidecum numai locuitorii Canaanului, cum interpretează unii³⁰. În aceste texte se duce o adevărată campanie în jurul verbului „*barak*” = a binecuvânta, care vine atât la Nifal (Facere 12, 3; 18, 18; 28, 14), cât și la Hitpael (Facere 22, 18; 26, 4) și pe care unii îl traduc cu pasivul, „vor fi binecuvântate”, alții cu reflexivul, „se vor binecuvânta”. Sunt acceptabile ambele forme, căci ideologic textul nu se schimbă foarte mult. Mesianic a interpretat acest text Isus, fiul lui Sirah 44, 20-23 și Noul Testament, după cum rezultă din spusele Apostolilor Petru și Pavel (Fapte 3, 25; Galateni 3, 16).

²⁸ Ed. a treia, Bd. Tübingen, 1909, p. 23.

²⁹ E. Reuss, *Die heilige Geschichte und das Gesetz: Pentateuch und Josua*, Braunschweig, 1893, p. 236.

³⁰ Cf. Dr. I. Döller, *op. cit.*, p. 22.

Sensul religios al versetului este *copiii sufletești ai patriarhului se vor înmulți, aceștia vor fi adevărații stăpâni ai pământului, iar printr'un urmaș celebru al lor se va împlini fericirea tuturor oamenilor*.

5. Profeția lui Iacov despre Împăciuitorul

(Facere 49, 10)

Capitolul 49 din Facere conține o cuvântare a patriarhului Iacov, rostită în fața copiilor săi. Structura profetică a cuvântării rezultă din aprecierea vorbitorului care, chemându-și copiii, le pune în vedere că „anunță ce va fi în viitor” (verset 1). Profeția culminează în celebrul verset 10: „*Pui de leu Iuda... Nu va lipsi sceptru din Iuda, nici toiag de cârmuire din mijlocul picioarelor lui până când vine Șiloh și de el vor asculta popoarele*”.

Autenticitatea textului a fost contestată din pricina structurii sale hristologice, căci Tradiția creștină a inserat acest verset întotdeauna printre cele mai sublime preziceri mesianice. Orice pretext în încercarea de a acomoda gustului nostru structura versetului 10 îl răstoarnă nemuritorii interpreți ai Sfintei Scripturi, dintre care este de ajuns să citez pe Sfântul Ioan Hrisostom³¹, Teodoret de Cyr³², Procopie din Gaza³³, Damian³⁴ (secolul XI), Fulbertus³⁵ (secolul XII). Iuda se aseamănă cu un leu, din pricina rolului important pe care-l deține în decursul istoriei acel trib.

Cuvântul „sceptru” este traducerea grecescului σκήπτρον. Rădăcina ideografică σκπ a dat naștere la mai multe cuvinte, dintre care ne interesează: σκήπτρον = baston, σκῆπτρον = a se sprijini și σκήπτρον = băț pentru sprijin. Evreiescul corespunzător este „sebet”, iar „toiagul de cârmuire” este un sinonim. În Vechiul Testament sceptrul este varga cu care părinții ating copiii neastâmpărați (Proverbe 13, 24), „toiagul mâniei”, cum i se zice (Proverbe 22, 8). „Toiag” poartă păstorul (Miheia 7, 14) și regele (Isaia 14, 5). Sceptrul este deci imaginea celui care conduce și are dreptul și puterea de a pedepsi pe supuși: stăpân, rege, împărat.

³¹ Hrisostom zice: „Națiunea iudaică cu șeful ei propriu va exista până când vine acela care este promisiunea popoarelor pentru mântuirea lor”. În Gen. omil. LXVII, M.G., tom 51, col. 574.

³² „Avem aici un indiciu clar despre venirea Domnului... împăratul veșnic făgăduit de Domnul”, în cap. XLIX Gen. omil. LXVII, M.G., tom 80, col. 217.

³³ „Hristos este după trup din sămânța și rădăcina lui Iacob, precum a prezis acesta...”, în Gen. M.G., tom 87, col. 499. „Cel de-al doilea Iuda este Hristos, care după trup s'a născut din tribul lui Iuda...”, col. 498.

³⁴ Episcopul Damian (sec. XI) combate pe iudeii care n'au primit pe Hristos cunoscut în Vechiul Testament sub numele de „sceptru”, Antil. „Contra Iudaeos”, M.L. tom. CXLV, col. 42-68.

³⁵ Fulbertus (sec. XII), „Tractatus contra Iudaeos”: în fruntea acestei lucrări pune ca motto 49, 10 și explică apoi că „doritul neamurilor a venit”, M.L., tom. CXLI, 305-318.

Sceptrul îl țineau domnitorii de obicei între picioarele lor. „Așa se poate vedea în monumentele din Persepolis”³⁶. Așadar, neamul lui Iuda va fi acela care furnizează poporului pe conducătorii lor. Această întâietate va păstra-o Iuda „până când vine Șiloh”. Atunci regalitatea trece asupra lui Șiloh, care este tocmai domnul dorit și acceptat de toți.

Cuvântul „Șiloh” a fost obiectul unor îndelungate discuții. După principalele interpretări, „Șiloh” ar fi:

1. *Nou-născutul*³⁷,
2. *Salem* = orașul Ierusalim³⁸,
3. *Șela*, fiul lui Iuda³⁹,
4. *Șilo*, orașul cu acest nume⁴⁰,
5. *Adevăratul domnitor*⁴¹,
6. *Împăciuitorul*⁴²,
7. *Acela căruia i se cuvine (domnia)*⁴³.

Punctul 1 cade, neavând justificare gramaticală și dogmatică; asemănarea lui Șiloh cu orașul Salem (Ierusalim) nu este îndreptățită, iar nepotul Șela era prezent și nu era chestiune de viitor ca să se gândească unii comentatori la el. Împotriva identificării cu orașul Șilo, din seminția lui Efraim, avem argumente filologice. Numirea localității Șilo este scrisă diferit de cea din 49, 10. De cele mai multe ori ortografia este următoarea: שִׁלֹה (Iosua 18, 1; 18, 9; 19, 51; 21, 2; Judecători 18, 31; 21, 12; 1 Samuel 1, 3; 2, 14; 3, 21; 4, 3; 4, 4; 14, 3; 1 Regi 2, 27; 14, 2; Ieremia 26, 6), alteori se scrie שִׁילֹה (Ieremia 7, 12; Judecători 21, 21) sau scurt: שִׁלֹ (Judecători 21, 19; 1 Samuel 1, 24; Ieremia 7, 14; Ieremia 26, 9; Psalmul 78, 60), niciodată שִׁלֹה (cu hirek gadol, adică „scripto plena”).

Și istoria este împotriva identificării lui Șiloh cu orașul Șilo, din seminția lui Efraim. Iuda și seminția sa n’au avut răgazul să joace un rol atât de preponderent în timpurile primare ale istoriei, ci abia mai târziu. Dacă s’ar referi la orașul Șilo, la o epocă deci când poporul încă nu era organizat, ce rost ar avea cuvintele: „nu va lipsi domn...”, când nici nu era întemeiată regalitatea? Iuda, al patrulea copil al lui Iacov, are merite pentru familia sa:

³⁶ V. Zapletal, *Alttestamentliches*, Freiburg, 1903, p. 33.

³⁷ Interpretare amintită de H. Schmidt, *Der Mithos v. wiederkommenden König in Alt Testament*, Giessen, 1925, p. 8.

³⁸ Admisă de Reinke, I., *Geschichte des Volkes Israel*, 1876, p. 55.

³⁹ Acceptată de W. H. Bennet (în Genesa sa p. 437), citat după *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 1909, p. 194.

⁴⁰ Propusă de mai mulți, admisă de Fr. Delitzsch, *Neuer Kommentar über die Genesis*, Leipzig, 1887, p. 520.

⁴¹ I. Böhrer, *Das erste Buch Moses*, 1905, p. 119, „bis der echte Herrscher kommt”.

⁴² Susținător însuflețit E. König, *Die mess. Weissagungen*, op. cit., p. 98 și L. Cl. Fillion, *Histoire d’Israel*, tom. I, 1927, p. 122: „Le Pacifique”.

⁴³ Mai mulți aderenți amintesc pe V. Zapletal, *Alttestamentliches*, Freiburg (Schweiz), 1903, p. 39.

salvează, prin intervenția sa energetică, pe Iosif de la moarte (Facere 37, 26), reprezintă în Egipt pe frații săi (Facere 44, 18), dar Moise este apoi din seminția lui Levi, iar Iosua din cea a lui Efraim. După epoca lui Iosua crește din ce în ce preponderența lui Iuda. Mai departe decât epoca judecătorilor nu putem merge cu referirea la Șilo-oraș, căci Iuda și-a făcut de mult intrarea în Șilo, a ajuns, iar profeția s’ar fi epuizat.

Punctele 5 și 7 se sprijină pe LXX și Vulgata (LXX are τὰ ἀποκείμενα, Vulgata „cui repositum est”), pentru că consideră „Șiloh” un „compositum” din ש (ș), שֶׁר (așer) și לו (lo) = שֶׁלו (șilo) = acela care, căruia i se cuvine (scil. Domnia). Această interpretare, admisă de Origen⁴⁴, Hrisostom⁴⁵, Teodoret⁴⁶ etc. este în deplină armonie cu contextul, ca și deducerea lui „Șiloh” de la verbul שָׁלוּ = a trăi în pace, substantivizat: Împăciuitorul, Domnul păcii (Isaia 9, 5) Εἰρηνάρχης, Fridrich. „Șiloh” este un „apax legomenon”. Dar tocmai în aceasta constă secretul profeției. Este un nou nume ce se dă lui Mesia; meritul îi revine lui Iacov, care a inițiat titulatura.

„Până când” („ad ki”) nu indică sfârșitul domniei, căci aceasta este continuată de Mesia. Mesia este urmaș din Iuda, în care prioritatea acestuia își ajunge culmea, și fără a sfârși se continuă în sens spiritual. Un paralelism lămuritor pentru „până când” este Matei 1, 25: „Și el nu o cunoscă până când ea nască” = nu a cunoscut-o niciodată. Hoberg⁴⁷ și Tarnavski⁴⁸ citează spre acest scop Facerea 28, 15: „căci nu te voi părăsi până când nu voi face ceea ce ți-am promis” = nu te voi părăsi niciodată. Conform și Apocalipsei 5, 5, unde Ioan numește pe întemeietorul împărăției spirituale: „Leul din Iuda”.

Astfel, Împăciuitorul ar fi personalitatea în care prestigiul lui Iuda își atinge culmea. Sensul versetului ar fi deci următorul: „În tot decursul timpului, conducerea publică nu va fi cedată decât lui Mesia, leul din Iuda și nădăjduitorul universal pentru mântuire”⁴⁹.

Aceasta este interpretarea tradițională a textului, câtă vreme unii teologi protestanți îi contestă conținutul mesianic. Astfel, Hugo Gressmann, în monumentală sa lucrare „Der Messias”⁵⁰, susține că domnitorul vizat aici este David, iar imnul a luat ființă în epoca acestui rege. Este o dedicație făcută domnitorului și citită sau cântată în fața lui. Protocolul curții domnitoare pretindea ca prințului să i se ureze o domnie veșnică.

Încercarea aceasta este inadmisibilă, deoarece Binecuvântarea lui Iuda (49, 8-12) face parte dintr’un lung șir de binecuvântări ale capitolului 49. Lipsa versetelor 8-12 ar rupe legătura dintre 7 și 13. Apoi, n’ar fi atât de măgulitoare pentru regele David dedicația

⁴⁴ În Cien. omil. XVII, M.G., tom. 12, col. 258.

⁴⁵ În cap. XLIX, omil. LXVII, M.G., tom. 54, col. 574: καὶ καλῶς εἶπεν ἕως ἂν ἔλθῃ ὃ ἀποκείται (și bine zice: „până când vine cel căruia i se cuvine...”).

⁴⁶ În Cien., cap. XLIV, M.G., tom. 80, col. 217.

⁴⁷ Hoberg, G., *Die Genesis*, Freiburg in Breisgau, 1908, p. 443.

⁴⁸ Tarnavski, V., *Geneza. Introducere și comentarii*, Cernăuți, 1909, comentarii la 49, 10.

⁴⁹ Avenită idee rezultă și din continuarea versetului „de el vor asculta toate popoarele”.

⁵⁰ Tübingen, 1930, p. 222.

care are în vedere o epocă ce aparține viitorului îndepărtat. Că în vremea regelui David se va fi cântat în auzul regelui acest fragment din Facere, nu este exclus; unii i-au putut da chiar interpretarea greșită propusă și de Gressmann.

6. Steaua din Iacov (Numeri 24, 17)

Un alt text de caracter mesianic ar fi Numeri 24, 17. Sunt cuvintele rostite de vrăjitorul moabit Valaam: „*Îl văd, însă nu acum; îl privesc, dar nu este aproape! O stea va răsări din Iacov și un toiag se va ridica din Israil și va zdrobi tâmpile Moabului și pe toți filii lui Set îi va doborî la pământ*”.

Verbul „erenu” este la imperfect, se traduce cu prezentul, idee susținută de gândirea frazei și de celelalte forme verbale din text, deci „îl văd”; „darak” este perfect, evenimentul aparține viitorului, deci = „va răsări”. „Steaua” este aici imaginea unui om de seamă, domnitor sau rege, după cum rezultă din ansamblul versetului. Comparația se repetă în Vechiul Testament. La Daniel 12, 3 oamenii virtuoși sunt tot atâtea „stele strălucitoare”, în Facere 37, 9 frații lui Iosif sunt „11 stele”, la 15, 5 și 26, 4 urmașii lui Avraam și Isaac sunt stele mărunte, iar în Apocalipsa 22, 16 Hristos se numește „stea strălucitoare”. „Toiagul” este simbolul domnitorului (vezi Facerea 49, 10). „Fiii lui Set” sunt edomiții; așa interpretează și Septuaginta (οἱ υἱοὶ Σέθ) și Vulgata, deși evreiescul „Seth” are și însemnătatea de „tumulț de război”, de aceea, unii teologi – ca W. Gesenius⁵¹, E. König⁵², P. Heinisch⁵³ – presupun că este vorba de pieirea celor cu sentimente războinice și traduc vorbele „bne Seth” cu „prieteni ai lui Seth” etc.

În cazul acesta, sensul mesianic al textului este și mai evident.

Valaam străbate timpurile până departe în epoca Aceluia pe care îl vede născându-se ca descendent al lui Iacov. Este steaua după care s’au orientat Magii (Matei 2, 2), care sosind în Ierusalim, întreabă: „Unde este Nou-născutul, căci noi am văzut steaua Lui la răsărit?”. Marele astronom Kepler constată că această stea extraordinară, după care s’au condus Magii până la Betleem, la leagănul Mântuitorului, a apărut la Răsărit, și-a luat cursul spre Apus și a dispărut apoi pe horizontul Palestinei⁵⁴. Disparația stelei Origen o motivează astfel: steaua a apărut deasupra locului unde era pruncul și a stat, a rămas în Hristos, nu s’a mai văzut, ca și Duhul Sfânt, care a venit în chip de porumbel și apoi a rămas în Domnul⁵⁵.

⁵¹ În *Handwörterbuch*, ed. 14 (Buhl), p. 792.

⁵² În *Die messianischen Weissagungen*, ed. 2, p. 114.

⁵³ În *Das Buch Numeri* (Die Hl. Schr. Des Alten Testaments, publicat Faldmann-Herkenne, H., II, 1), Bonn, 1936, p. 98.

⁵⁴ Dr. Gheorghiu, *Sfânta Evanghelie după Matei*, Cernăuți I, 1925, p. 118.

⁵⁵ Origen, *In Numeri Hom.*, XVIII, M.G., tom. 12, col. 717.

Pentru ca, încă din secolul al III-lea, Origen să se fi putut exprima atât de mult ca de Hristos („De nimic nu vorbește profeția aceasta atât de mult ca de Hristos... pe care-L vede nu pentru acum, ci pentru plinirea vremii, când Dumnezeu a trimis pe Fiul; „steaua” este un indiciu despre divinitate, iar „toiagul” unul despre natura omenească a Domnului”⁵⁶) asupra caracterului eshatologic al profeției, trebuie să fi existat o tradiție cu premise bine fixate, pe baza căreia acest Părinte al criticii literare să fi putut conchide.

Turgumim aplică profeția la Mesia, iar eful răscoalei iudaice, sub împăratul Adrian, primi numele Bar-Kochba = fiul stelei, pentru că l-au crezut Mesia cel prezis⁵⁷ de Numeri 24, 17.

Această tradiție se menține în cursul timpului, dovadă că târziu în secolul XI, episcopul Damian combate, în Antilogul său, pe Iudeii care n’au primit pe Hristos, cunoscut lor în Vechiul Testament sub numirea „Steaua lui Iacov”⁵⁸.

În conformitate cu această precizare Mesia va fi un viteaz de seamă, care va reduce la tăcere pe cei mai temeiți dușmani ai săi.

Cu toate acestea, mai sunt unii care se rostesc împotriva mesianismului. „Steaua” și „toiagul” care nimicite pe Edomiți și Moabiți nu-i nici Mesia și nici vreă personalitate de seamă a viitorului, ci este regele David care a subjugat și pe unii și pe alții”. Această înșinuare a lui Mowinkel⁵⁹ aduce în discuție alte probleme, în legătură cu Pentateuhul, pe care dacă le poate susține sau nu critica modernă nu discutăm aici. În tot cazul, pentru cel care a admis caracterul supranatural al textelor precedente nu este nici o dificultate a admite și mesianismul acestui loc⁶⁰, mai ales că ideea unui mântuitor nu este străină versetului. Față de celelalte texte, Numeri 24, 17 aduce ceva nou, informează că ideea mesianică există din vremi străvechi și în mijlocul popoarelor păgâne.

7. Profetul cel Mare (Deuteronom 18, 15)

Una dintre multele profeții atribuite lui Moise este și Deuteronom 18, 15: „*Profet din mijlocul tău, din mijlocul fraților tăi, ca mine, va ridica pie Domnul Dumnezeuul tău, pe acela să-l ascuți*”.

⁵⁶ Origen, *op. cit.*, col. 717 și 716.

⁵⁷ L. Dennefeld, *op. cit.*, p. 35.

⁵⁸ Damian, *Antilog contra iudaeos*, M.G., tom. CXLV, col. 42-58, 57-68.

⁵⁹ H. Mowinkel, *Der Ursprung der Bileamsage*, Giessen, 1930 (în *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft...*,) 930, Heft 4, p. 248.

⁶⁰ Până azi steaua a rămas în vorbirea figurată imaginea omului, de aceea steaua care închipuie pe Hristos este cât se poate de luminoasă nu numai în Vechiul Testament, ci și în vorbirea românilor:

Nabi (de la נביא (naba) = a comunica o știre, a vesti cu însuflețire) este un vestitor al voii lui Dumnezeu, un profet de seamă și adevărat. Când este vorba de un profet fals se determină mai de aproape noțiunea sau persoana, de exemplu, „profeții lui Baal”, „profeți de-ai Așerei” 1 Regi 18, 19. Aici nu este cazul, deci „nabi” este un profet al Domnului, unul care excelează prin grandoarea lui, căci altcum nu era necesară prevestirea solemnă a lui și compararea cu Moise. De altfel, și cuvintele „va ridica Domnul” exclud posibilitatea aplicării acestei preziceri la un profet oarecare.

Adevărat că, dintr'un punct de vedere, nu Moise, ci Isaia sau alții sunt profeți mari. Așa că titlul de comparație pare potrivit. Însă, avându-se în vedere caracteristica operei lui Moise – legământul și noile directive spirituale pe care le dă omenirii – el rămâne totuși celebru între profeți, iar profetul pe care îl are în vedere textul se aseamănă cu Moise prin ceea ce Moise este esențial – un legământ nou și o îndrumare nouă pe seama omenirii. În acest sens, Moise este tipul viitorului profet.

Coranul⁶¹ aplica realizarea unei astfel de profeții la „trimisul lui Dumnezeu” și indică scopul trimiterii: „ca să curățească, să învețe Scriptura și Înțelepciunea” (III, 158). În Sura 2, Moise este considerat trimis al Domnului, dar lui i-au urmat alți „trimiși”, dintre care Coranul pomenește pe „Iisus, fiul Mariei”, căruia în Sura IV, 169 i se zice: „Mesia, Iisus, fiul Mariei trimis adevărat al lui Dumnezeu”.

Pronumele „tău” se referă la Israil, din care se naște Profetul.

Omul este liber să asculte pe cine vrea, dar numai profetul trimis de Dumnezeu îi aduce dreptate și-i dă fericirea. În acest sens, se zice: „să-l ascultați”.

Vechii iudei au crezut că acest mare urmaș al lui Moise este Iosua, Ieremia sau oricare alt profet, dar neputându-se în persoana acestora profeția din Deuteronom, așteptau pe adevăratul profet. Astfel, la vederea lui Ioan Botezătorul fariseii întrebau: oare este el Profetul? (Ioan 1, 21).

Un argument în favoarea mesianismului îl constituie tradiția samaritană. Biblia Samaritenilor constă numai din cărțile lui Moise, iar Deuteronom 18, 15 constituie, pentru ei, cea mai celebră profeție mesianică. Să se confrunte în privința aceasta Ioan 4, 25.

Caracterul mesianic al locului îl garantează Noul Testament prin Faptele Apostolilor 3, 22: „Moise a scris în adevăr: Dumnezeu va ridica un prooroc”. Și Evanghelistul Ioan ne asigură că prin mijlocirea lui Moise au așteptat pe Hristos, iar cuvintele Mântuitorului: „Dacă nu credeți Scripturilor lui Moise, cum veți crede cuvintelor Mele?”, pot avea în

„steaua, steaua lui Hristos, strălucește prea frumos”. Credința că atâtea stele-s câți oameni, că tot omul are o stea, a aceluia stea-i mai frumoasă și mai mare care nu este păcătos, că atunci când cade o stea, moare un om, a inițiat-o Vechiul Testament (vezi mai pe larg lucrarea mea „N'am venit să stric Legea”, Sibiu, 1940, p. 216).

⁶¹ În românește de Dr. S. O. Isopescu, Cernăuți, 1912.

vedere și textul nostru. Iudeii așteptau pe Mesia ca profet (Ioan 1, 21), de aceea cu mai multe ocazii bărbații Noului Testament identifică pe Iisus cu profetul anticipat de Deuteronom 18, 15 (conform Ioan 6, 14; 7, 40). Se vede că ceea ce spune Procopie din Gaza este foarte adevărat: „Moise este profet ca și Hristos, căci Moise a eliberat poporul din Egipt, iar Hristos lumea întreagă din ghearele diavolului”⁶².

8. Cântarea Anei

(1 Samuel 2, 10)

În cartea întâi a lui Samuel întâlnim, în capitolul 2, 1-10 un imn religios pe care Ana, mama lui Samuel, îl rostește în fața altarului. În istoria biblică imnul este cunoscut sub numele de *Cântarea Anei*. Imnul culminează cu cuvintele: „*Domnul va judeca marginile pământului și va da putere regelui său și va înălța cornul Unsului său*”.

De judecata divină se face caz deseori în Sfânta Scriptură. Verbul „judecă” este traducerea lui „iadin”, de la „diin” = a face dreptate, și exprimă acțiunea în urma căreia Dumnezeu pedepsește exemplar pe vinovat și răsplătește mulțumitor pe cel drept; „marginile pământului” este un sinonim pentru „toate neamurile pământului” = metonimie, vasul (pământul) pentru conținut (popoarele). Dhorme⁶³ atrage luarea aminte că expresia apare mai ales în psalmii mesianici și citează Ps. 2, 8; Ps. 72, 8.

Este obiceiul Sfintei Scripturi, constată Sfântul Vasile cel Mare, de a pune lucrurile triste înaintea celor bune, pentru că numai atunci poate să existe o bucurie adevărată pe urma celor plăcute, când mai înaintea lor am avut de suferit cele dureroase. Astfel, se zice și aici în 1 Samuel 2, 6: „Eu voi uide și tot Eu voi face să învieze”, deci binefacerea vine în rândul al doilea⁶⁴. Aici, în Cântarea Anei, Dumnezeu este cel care judecă și tot El cel care dă putere.

„Cornul” este simbolul puterii. Citând Psalmul 75, 11, Sfântul Ioan Hrisostom scrie că mai indică și glorie și renume (τὴν δόξαν, τὴν δόξαν περιφάνειαν)⁶⁵. De fapt, acesta este simbolismul „cornului” în Vechiul Testament. În Psalmul 75, 11, „coarnele celor păcătoși” sunt forțele și fala acelor. Dumnezeu va rupe coarnele acelor, îi va reduce adică la neputință; dimpotrivă, „coarnele dreptilor” (Ps 75, 11) crește, respectiv puterea acestora se mărește. După părerea Sfântului Vasile, simbolismul acesta este împrumutat de la rinocer, care are un singur corn și care este

⁶² Procopie din Gaza, *Com. în Deuteronom*, M.G., tom. 87, 1; col. 97.

⁶³ Dhorme, P., *Les livres de Samuel*, Paris, 1912, p. 29.

⁶⁴ Sf. Vasile cel Mare, *Comentariu la Psalmi*, trad. de Pr. Dr. Ol. N. Căciulă (Izvoarele Ortodoxiei, nr. 2), București, 1939, p. 129-130.

⁶⁵ De Anna, *Sermo IV*, M.G., tom. 54, col. 663.

„un animal neînvins în ceea ce privește puterea, și un animal care nu se lasă supus de oameni”⁶⁶.

„Uns” („Mașiah”, „Χριστός”) se numește cel miruit cu untdelemn. Se ungeau regii (1 Cron 16, 22) de către preoți sau profeți (1 Rg 1, 39), preoții (Lev 4, 5), arhieriei (Lev 4, 2). Patriarhii nu se ungeau, se numesc totuși uneori „unși” (Ps 105, 15) pentru că ei sunt regii și preoții familiei lor. Pentru a face inofensiv pe purtătorul scutului se ungea și acesta (2 Sam 1, 21). Prin ungere li se împărtășea domnitorilor o putere nevăzută.

„Miruirea” mai este și semnul bucuriei, în acest înțeles se ungeau barba și capul oaspeților cu untdelemn amestecat cu plante aromatizante. Astfel a fost miruit cu mir de mare preț Hristos de către o femeie din Betania (Mt 26, 7). În cazul acesta mai există și expresia stimei, a venerației. În unele cazuri ungerea mai este simbol al Duhului Sfânt (2 Pt 1, 20-21, 1 Ioan 2, 20).

Deși unși li se zicea, în Vechiul Testament, mai ales la început regilor, încetul cu încetul expresia începe să se aplice la Mântuitorul făgăduit (de ex. Dan 9, 24). Același lucru pare a rezulta din Lc 1, 69-70: „Domnul Dumnezeu ne-a ridicat corn de mântuire, în casa lui David, precum a grăit prin gura profeților din vechime”.

Sensul versetului este deci următorul: *Există o judecată universală. Judecătorul suprem este Dumnezeu, care, fiind atotdrept, va judeca după dreptate. Toate darurile cele bune de sus coboară, astfel și puterea pe care o dețin regii pământului o au numai mulțumită Celui de Sus. Mesia, regele prin excelență, activează în numele Celui Preaînalt. Mulțumită ajutorului ceresc, regele Mesia atinge culmi de glorie nebănuite.*

9. Împărăția veșnică

(2 Sam 7, 12)

Ideea mesianică ia un avânt deosebit pe timpul regilor David și Solomon. Avem trei texte la care ne referim: 1. *Împărăția veșnică* (2 Sam 7, 12, 16); 2. *Legământul veșnic* (2 Sam 23, 5) și 3. *Tronul veșnic* (1 Rg 9, 5).

I. Din întâiul grup de texte face parte 2 Sam 7, 12: „*Și va fi după ce se vor împlini zilele tale, și tu vei dormi cu părinții tăi, voi ridica după tine sămânța ta, care va ieși din pântecul tău și voi întări împărăția lui*”⁶⁷.

„A plini zilele” înseamnă a-ți trăi viața, a epuiza epoca de timp determinată vieții lumești. „A dormi cu părinții” este un fel de vorbire despre cei morți. Noțiunea conține

ideea de nemurire, considerându-se moartea ca o simplă trecere dincolo, la strămoși, și continuarea unei astfel de vieți.

„Sămânța”, (cf. Fc 3, 15), adică urmașul, este din neamul lui David. Se pregătește aici o împărăție nouă, dar remarcabilă, căci în acest sens, se zice (v. 13): „*Acela va zidi casa numelui meu și eu voi întări pentru vecie tronul împărăției sale*”.

„Acela”, adică regele împărăției viitoare, va zidi un adevărat templu de închinare lui Dumnezeu, iar tronul imperial va dura pentru totdeauna.

Teologii Budde, Löhr, Smith, Nowack, Wellhausen⁶⁸ și Kittel⁶⁹ au oarecare nedumeriri privitor la versetul 13. Ei ar fi bucuroși să fie scos dintre 12 și 14. P. Dhorme⁷⁰ pune versetul 13 în paranteză și aderă prin aceasta la concluzia lui Wellhausen că „versetul 13 este o întregire ulterioară la text”⁷¹. De fapt, nu există o antiteză între 12 și 13 sau 13 și 14, ideea este însă prea avansată pentru cei care nu admit profetii mesianice în acest capitol al cărții.

Ideologic, acest verset este continuat de cel următor (14):

„Eu îi voi fi tată și el va fi fiul meu, și eu îl voi pedepsi dacă va face rău, cu toiag omenesc și cu răni de-ale fiilor oamenilor”.

Raportul dintre Dumnezeu și regele viitorului este cel dintre tată și copil; o iubire fără margini este caracteristica atitudinii lor. Această atitudine se bazează pe legile dreptății absolute, care prevăd pentru faptă răsplată și pedeapsă pentru greșală.

„Toiagul” și „rana” indică pedeapsa cuvenită călătorului de lege.

Acesta este sensul general și apropiat al versetului. Ni se fac însă aici și comunicări care privesc adevăruri de credință din cele mai importante, astfel nu este străină versetului insinuarea privitoare la misterul Sfintei Treimi. „Că Mesia este fiul lui Dumnezeu”, aceasta este rădăcina gândirii chiar și după părerea lui R. Kittel⁷², care eliminase versetul 13 din textul biblic (poate pentru ideile prea avansate ale lui). Kittel face apropiere între 14 și Ps 2 pe de-o parte, și 14 și Is 11, 1 pe de altă parte, iar privitor la mesianismul Ps 2 și Is 11, 1 n'are nici o îndoială renumitul teolog și critic⁷³.

Din contextul mesianic face parte și versetul 15: „Iar mila mea nu o voi îndepărta de la el, precum am îndepărtat-o de la Saul, cel care a fost înaintea lui”.

⁶⁶ Cf. P. Dhorme, *Les livres de Samuel*, Paris, 1912, p. 328.

⁶⁷ *Das zweite Buch Samuel* (în *Die heilige Schrift des Alt Testament herausgegeben von C. Kautsch* Bd. II, Tübingen, 1909, p. 430.

⁶⁸ *Op. cit.*, p. 329.

⁶⁹ Dhorme, *op. cit.*, p. 329.

⁷⁰ *Op. cit.*, p. 430.

⁷¹ Un comentariu la acest verset ne dă și Ps. 89, 31.

⁶⁶ Sf. Vasile, *op. cit.*, p. 111.

⁶⁷ Cf. 1 Cronici 17, 10-14 și Ps. 88, 30-38.

„Mila” are aici înțelesul larg de dragoste, afecțiune. În LXX lipsește (fără justificare) Saul, iar partea din urmă a versetului are un înțeles general, referindu-se la toți cei înstrăinați de Dumnezeu. Criticii supun și acest verset diferitelor modificări. Ei se orientează mai ales după 1 Cron 17, 23, căruia îi dau prioritate. Așa judecă P. Dhorme⁷⁴ și R. Kittel⁷⁵.

La o examinare mai apropiată, versetul este de fapt pasibil de mici modificări filologice; din punct de vedere al fondului, obiectul lui 2 Sam 7, 15 și 1 Cron 17, 13 rămâne același.

Acest ciclu de profeții sfârșește cu versetul 16: „Și credincioasă va fi casa ta și împărăția ta în veci, înaintea mea tronul tău va fi întărit pentru totdeauna”. Accentul se pune aici pe „veșnicie”, caracteristica împărăției care se va înființa. Aplicarea prezicerii la o împărăție materială nu epuizează sensul gândirii. În Noul Testament (cf. Lc 1, 32-33), în locuri care par a fi un ecou al versetului nostru, „casa lui Hristos” este Biserica, creștinii, (Evr 3, 6). Astfel, Teodoret⁷⁶ în secolul V, are dreptate când spune că aceste idei se potrivesc nu atât regilor obișnuiți, cât mai vârtos lui Hristos, căci „Solomon n’a avut o viață mai lungă decât alți oameni, nici măcar vârsta tatălui său n’a întrecut-o”.

II. Al doilea text este 2 Samuel 23, 5: „Căci nu așa este casa mea înaintea lui Dumnezeu, căci legământ veșnic a încheiat cu mine, tare în toate și sigur; căci toată mântuirea mea și toată plăcerea mea nu el le-a făcut să odrăslească?”

„Nu așa”, adică nu ca alte case, de care cea davidică se deosebește. Cu familia („casa”) davidică s’a încheiat un angajament din care recurge atâtea binefaceri ca: mântuirea, fericirea, plăcerea de viață.

„Chefeț” trebuie citit „khefți”. Propunerea lui Dhorme⁷⁷ de a se lega „khefți” de „ki” nu schimbă sensul că versetul este pasibil întregirii acceptă și Kittel⁷⁸.

III. Al treilea text din grupul „Împărăția veșnică” este 1 Rg 9, 5: „Voi întări scaunul împărăției tale peste Israel în veac, precum am vorbit către David, tatăl tău, când am zis: nu va lipsi niciodată bărbat de pe tronul lui David”.

„Scaunul”, adică tronul împărăției, va fi totdeauna ocupat. Făgăduința s’a făcut altădată lui David, aici avem o reînnoire a promisiunii către Solomon. Textul se deosebește numai formal de cel anterior.

În conformitate cu aceste preziceri, nu va lipsi niciodată domnitor din vița regală a lui David. Dacă David și Solomon sunt trecători, dinastia lor este eternă, cum eternă este și împărăția întemeiată de ei. Împărăția aceasta va dăinui de-a pururi, căci printr’un urmaș

⁷⁴ *Op. cit.*, p. 329.

⁷⁵ *Op. cit.*, p. 430.

⁷⁶ Εἰς τὴν Β' Βαγ. ἐπὶ 21 c. 7 M.G., tom. 80, col. 618.

⁷⁷ *Op. cit.*, p. 433.

⁷⁸ *Biblia ebraica*, ed. II, Stuttgart, 1913, p. 454.

celebru veșnicia ei este garantată. Iată cum progresează gândirea mesianică: În Fc 3, 13 s’a spus doar că un urmaș al femeii va frânge adversitatea șarpelui, în Fc 9 s’a spus că acel voinic celebru este semit, din familia profund religioasă a lui Avram (Fc 12, 3), din viteazul trib al lui Iuda (Fc 49, 10) și, în sfârșit, că printr’un determinism dorit de legile eterne, Regele cel minuat este un descendent înrudit trupest cu înțeleptul Solomon și cu viteazul David.

În Noul Testament această făgăduință se leagă în așa fel de evenimentele descrise în Lc 1, 42-43, încât se vede că este vorba despre realizarea „împărăției care nu se poate mărghini politic”⁷⁹. Astfel, David și Solomon, acești soli de vești bune, care nu cunoșteau pe nimeni mai mare decât pe Dumnezeu, aduc știrea că se apropie epoca pentru făurirea împărăției visate din moși-strămoși.

⁷⁹ Cf. Dr. I. Olariu, *Evangheliile după Matei, Marcu și Luca*, Caransebeș, 1894, p. 428. („Israel este prototipul omenirii care se adună în Împărăția lui Mesia”).

II. Profetii mesianice în cartea Iov

Nădejdea în Mântuitorul

(Iov 19, 25)

Prin doctrina sa, cartea Iov deține un fel de primat spiritual între scrierile biblice. Învierea din morți, judecata de pe urmă, doctrina despre îngeri și lumea transcendentă nu sunt singurele rubrici prețioase. Avem aici și texte în care Iov descoperă lucruri referitoare la Mesia. Iată unul: „*Eu știu bine că Mântuitorul meu este viu și că el cel din urmă se va ridica pe pământ*”.

„Goali” (Septuaginta are *ὁ ἐκλύειν με*, iar Vulgata „redemptores meus”) are sensul primitiv de rudenie apropiată, care are obligații, de exemplu, dacă o rudenie a sa a fost ucisă, trebuia să întreprindă răzbunarea; sau are obligații în cazul unei căsătorii de levirat. Acest participiu Kal indică totodată pe un mântuitor în genere, (deci, „Goali” = Mântuitorul meu)⁸⁰. Aici Iov se gândește la Mântuitorul sufletului său, la Dumnezeu. Iov își închipuie coborârea lui Dumnezeu pe pământ și apărarea cauzei sale.

„Este viu” pare un sinonim al verbului „există” și are înțelesul de existență. Iov știe bine, adică are convigerea că Dumnezeu este o realitate vie, nu o ficțiune, cum este cazul cu zeii păgânilor. „Cel din urmă”, adică „în sfârșit va veni Mântuitorul”, dar ca ultimul în această calitate. Unii comentatori iau cuvântul „acharon” în înțelesul de „în vremea din urmă” și se orientează după Vulgata, care are „in novissimo die”⁸¹.

Sensul ar fi totuși următorul: Dumnezeu coboară cu siguranță în lume, iar cu venirea Lui se începe opera de mântuire a omului⁸².

⁸⁰ Isopescu, O. traduce cu „răscumpărător” și pare că se gândește la acțiunea Sa de judecător în vremea de apoi, vezi cartea Iov, introd. și comentarii, 1903, p. 55.

⁸¹ Dhorme, P., *Le livre de Iob*, Paris, 1926, p. 256.

⁸² În literatura Sfinților Părinți, locul este interpretat mesianic, cf. H. Lesêtre, *Le livre de Iob*, Paris, 1911, p. 126-128.

III. Profetii mesianice în Psalmi

Psalmii mesianici sunt destul de numeroși. Doresc să stăruiesc însă numai asupra unora dintre ei. Aceștia sunt: 2, 8, 16, 18, 22, 34, 38, 40, 50, 72, 89, 102, 110, 118. În fruntea lor stă Psalmul 2 care poate fi intitulat:

1. Vrajmașii Domnului

(2, 1-3)

„*Pentru ce se zbuciumă păgânii și popoarele plănuiesc cele deșarte? Se răscoală regii pământului și căpeteniile lor în sfaturi împreună, împotriva Domnului și a Unsului Său: Să rupem legăturile lor și să aruncăm de la noi funiile lor?*”.

Evreiescul „lamah” (pentru ce), compus din prepoziția „le” și pronumele interogativ „mah”, nu este o simplă întrebare, ci un strigăt de mirare sinonim cu „la ce bun?”. „Goim” sunt numai păgânii, câtă vreme cuvântul „popoarele” cuprinde și pe evrei. „Se zbuciumă” („ragșu”, perf. Kal) exprimă nervozitatea celor care urzesc revoluția, a evreilor și a păgânilor. Ei fac un plan deșert. Versetul 2 arată că în hora celor turbați se lasă prinși și regii și alte căpetenii ale pământului, ca oameni cu vază, principii etc. „Unsul” (vezi și 1 Sam 2, 10) este reprezentantul lui Dumnezeu pe pământ. Scopul complotului îl indică versetul 3: ruperea legăturilor cu Dumnezeu, prin lepădarea credinței și a obligațiilor impuse de ea. Prinși în legături și funii sunt supuși, robii, vitele. O robie grea consideră necredincioșii și ascultarea de bună voie de Dumnezeu.

Unii comentatori, mai ales Sfinții Părinți, de exemplu Origen⁸³, Teodoret⁸⁴, Sfântul Atanasie⁸⁵, Fericițul Augustin⁸⁶ explică acest text prin prisma FA 4, 27. În cazul acesta, rebelii sunt Irod, Pilat și asociații lor, care au crezut că „nu este cazul să li se impună religia creștină”⁸⁷.

⁸³ Origen: „Regii pământului și principii sunt Irod și Pilat și conducătorii poporului iudeu, ceea ce menționează de altfel Petru, cel inspirat de Dumnezeu în Faptele Apostolilor”, *Εἰς Ψαλ.*, M.G., tom. 12, col. 11101.

⁸⁴ Teodoret, *Εἰς τ. Ψαλ.*, M.G., tom. 80, col. 875.

⁸⁵ Sfântul Atanasie, *Expositio in ps.*, II, M.G., tom. 27, col. 63.

⁸⁶ Fer. Augustin, *Enarratio in Ps.*, II, M.L., tom. 36, col. 69.

⁸⁷ Fer. Augustin, *op. cit.*, tom. 36, col. 70.

2. Nașterea din veci

(2, 6-9)

Ideea versetelor 1, 2, 3 află continuare în cele următoare și culminează în versetele 6-9. Iată textul: „Eu am pus pe regele meu peste Sion, muntele meu cel sfânt, a zis Domnul: *Fiul Meu ești Tu, Eu astăzi Te-am născut*, cere de la Mine și-ți voi da neamurile moștenire și stăpânirea ta marginile pământului. Cu toiag de fier îi vei zdrobi, ca vasele olarului îi vei sparge”.

Subiectul frazelor din aceste trei versete este Dumnezeu, care vestește așezarea regelui Mesia în Sion. Sionul este o culme în centrul orașului Ierusalim. Aici era locul numit Moria, unde a jertfit Avraam, acolo se afla cetatea lui David și apoi templul lui Solomon. Prin zidirea templului Sionul devine centru religios, loc sfânt. Sionul, adică Ierusalimul, va deveni capitala împărăției viitoare. Șeful împărăției spirituale va fi regele cel instituit cu voia lui Dumnezeu. Între Dumnezeu și rege există raportul dintre părinte și fiu. Cuvântul „astăzi” este sinonim cu etern, veșnic, căci la Dumnezeu nu se aplică noțiunea de timp. Timpul este limitat, are un început și sfârșit și dacă Fiul ar fi născut în timp, ar fi lipsit de viață veșnică. Nașterea în timp se aplică numai la cea după trup, dar ca fiu al lui Dumnezeu, Regele s'a născut din veci, cum precizează Sfântul Pavel: „Hristos ieri și azi același în veci” (Evr 13, 8; Rm 1, 4).

„Fiu dumnezeiesc” se numește în Vechiul Testament poporul ales (I; 4, 22; Dt 14, 1; Os 11, 1). Adopțiunea aceasta s'a acceptat în urma rolului spiritual ce-l avea Israel în lume. „Copii ai lui Dumnezeu” se mai numesc oamenii virtuoși (Fc 6, 2), iar în epoca creștină sfinții sunt mădulare din trupul lui Hristos.

Expresiile „eu... te-am născut” indică divinitatea pruncului regal. Pentru întărirea acestei afirmări Teodoret⁸⁸ se referă la Ps 110, 3 („mai'nainte de luceafăr te-am născut”). „Marginile pământului” nu sunt granițele Palestinei, cum interpretează unii. Dacă ar fi vorba despre hotarele Palestinei, s'ar determina mai de aproape expresia, cum face de exemplu Zaharia 9, 10, care, prin marginile pământului înțelege litoralul Mării Mediterane din fața Palestinei. Hiperbola „marginile pământului” cuprinde întreg uscatul de pe globul terestru.

„Toiagul de fier”, adică mâna tare, se îndreaptă împotriva păcătoșilor, cum interpretează Sfântul Vasile⁸⁹.

⁸⁸ Teodoret, *op. cit.*, M.G., tom. 80, col. 808.

⁸⁹ Comentarii la Psalmi, trad. de O. Căciulă, p. 22.

3. Coroana creaturilor

(8, 4)

„Ce este omul că-ți aduci aminte de el și fiul omului că-l iei în seamă? Cu puțin mai mic decât îngerii, cu slavă și cu cinste încununat, stăpân peste lucrul mâinilor tale”.

„Omul” din întrebarea „ce este omul?” este traducerea lui „enoș”. Acest substantiv derivă de la un radical („anaș”) care înseamnă slab, moale, fragil, puțin și caracterizează pe om ca ființă trecătoare. O paralelă izbitoră avem în Ps 103, 15: „Omul? ... zilele lui sunt ca iarba...”.

Verbul „zakar” înseamnă mai mult decât a-ți aminti, a te gândi la cineva. Verbul se folosește în legătură cu grija pe care o poartă Dumnezeu omului. Dumnezeu își amintește de om cu un scop bun, ca să-l sprijinească. Așa și-a adus aminte de Noe, după potop (Fc 1, 1) oprind apele, de Avraam și a scos pe Lot din mijlocul pericolului (Fc 19, 29).

„Fiul omului” este traducerea lui „ben adam”, originalul ebraic spune mai mult: Adam derivă de la „adama” = pământ; deci pământeanul, fiu al pământului. Expresia ebraică îl aduce pe om în legătură cu cele trecătoare, din care este alcătuită ființa sa.

„Meelohim” se poate traduce cu „decât Dumnezeu”. Întrucât Septuaginta are κατ' ἀγγέλους, s'a acceptat în genere această interpretare. De altfel, nici asemănarea omului cu Dumnezeu nu este străină Scripturii (conf. Fc 1, 26-27). Versetul 7 favorizează prima traducere și nu pe a Septuagintei. Nu îngerii, ci Dumnezeu este stăpân. Omul este creat nu după chipul îngerilor, ci „după chipul și asemănarea lui Dumnezeu”. Mai puțin decât Dumnezeu este omul prin moarte, această comparație se potrivește și cu îngerii, astfel de exemplu Teodoret⁹⁰ zice: „prin moarte omul este făcut mai mic decât îngerii”.

„Lucrul mâinilor” sunt faptele, indicate în versetul 8 și 9, pe care omul le stăpânește în chip regal.

Această mare idee despre demnitatea omului, Sfântul Pavel o aplică la Hristos (Ev 2, 6-8), faptura în care se întâlnește desăvârșirea omenească în cel mai înalt grad, cum pricea Origen⁹¹.

4. Învierea din morți

(15, 10)

Dintre textele de conținut mesianic face parte și Ps 15, 10:

„Căci nu vei lăsa sufletul meu iadului, nici nu vei da pe cuviosul tău să vadă stricăciune”.

⁹⁰ Teodoret, *op. cit.*, (în Ps. 8), M.G., tom. 80, col. 917.

⁹¹ Origen, *op. cit.*, (în Ps. 8), M.G., tom. 12, col. 1185.

„Sufletul” este traducerea lui „nefeș”, acest cuvânt derivă de la verbul שָׁנָה care înseamnă a sufla, substantivizat în suflare, duh. Sufletul nu este parte constitutivă a ființei corporale, ci locatarul principal al corpului omenesc. În lumea de dincolo sufletul trăiește independent de corp. De moarte și urmările ei nimeni nu scapă. Credinciosul ideal dorește ca sufletul lui să aibă o soartă diferită de a altor muritori.

„Șeol” = iad (LXX ᾠδης) indică una dintre cele două stări de după moarte. Iadul este locul de nefericire, locuința de după moarte a celor răi, „focul veșnic”, cum îi zice Mântuitorul. Ce este șeolul (iadul) ne-o spune Ecclesiastul 9, 10: „locul unde ne se află nici o faptă, nici punere la cale, nici știință, nici înțelepciune”. Cu timpul, noțiunea se precizează; astfel, în Noul Testament (Mt 16, 18; FA 2, 27) este împărăția morților păcătoși. Iadul are porți zăvorâte, chei la porțile sale și stăpân temut. Cuvântul românesc „iad” derivă de la grecescul ᾠδης = întunecos, nevăzut; în Iliada este imperiul lui Pluton (zeul iadului), adică lumea cea de sub pământ, locuința morților, prin analogie: moarte, mormânt.

„Hasid”, ὁσιος, „sfântul”, „cucemicul”, „cel cuvios”, „alesul” indică partea materială din om. Preocupările acestui psalm privesc viața de dincolo. Cu privire la ea, profetul are noțiuni precise, ca și referitor la componentele ființei umane. Pătruns de credință, mai știe că dincolo de orice experiență există o lume nouă, mântuitoare de trup și suflet; de ea se vor învrednici numai aleșii lui Dumnezeu. Prin Sfântul Petru (FA 2, 25) și Sfântul Pavel (FA 13, 25), Noul Testament referă psalmul la Hristos, ca precizare a nestrăciunii și a nemuririi de care s’a învrednicit, după cum arată și Teodoret⁹².

5. Vaietele celui nevinovat

(21, 1)

Între psalmii mesianici se socotește și al 21-lea. După cum indică titlul din LXX (ὕμνῳ τῆς ἀντιλήψεως τῆς ἐωθινῆς) se invocă aici ajutorul grabnic de sus: „Dumnezeul meu, Dumnezeul meu, pentru ce M'ai părăsit? Departe de ajutorul meu cuvintele strigării mele!”. Repetiția numelui lui Dumnezeu indică pericolul mare în care se află cel în suferință și precizează necesitatea grabnică a intervenției. Particula „pentru ce” exprimă dorul după Dumnezeu și nu neîncredere sau disperare.

Invocarea prin care se stabilește legătura cu Dumnezeu, devine un instrument de ridicare morală pentru cel cucemic și astfel psalmul insinuează învățătura că lumea, oricâte avantaje i-ar promite, nu poate oferi un ajutor mântuitor.

Această invocare (din versetul 2 a) o mai întâlnim la Matei 27, 46 și la Marcu 15, 34; sunt cuvintele rostite de Mântuitorul în calvarul suferințelor Sale. Mântuitorul, pronunțând

Invocarea în limba aramaică, produce o mică deosebire formală între texte, evreiescul „Azab” corespunzând în aramaică lui „sabac”.

„Toți cei ce mă văd mă batjocoresc, strâmbă din buze, clatină din cap și zic: și-a pus nădejdea în Domnul, scape-L, mântuiască-L, dacă-L este drag”.

„A strâmba din buze” și „a clatina din cap” sunt expresii de dispreț și milă neloială.

„Și-a pus nădejdea în Domnul” este un răspuns ce-l dau vrăjmașii celui care invocă ajutor prin strigătul „Eli, Eli...”. Reprezentantul unei vieți morale înalte, a unei idei mari și pururea adevărate are totdeauna curajul de a-și sigila, prin martiraj chiar, convingerile. De obicei, ura dușmanului amuțește în fața mormântului, când se dă dreptate mortului, alta este însă atitudinea față de Cuviosul din Ps 21: „Împart supravieșmântul Meu între ei, și pentru cămașa Mea aruncă sorți”, „Îmi străpung mâinile și picioarele”, v. 17-18.

Supravieșmântul este traducerea evreiescului „beged”, (ἱμάτιον). „Beged” este numirea ce se dă învelitoarei de pat, păturei, plapumei (1 Sam 19, 13; 1 Regi 1, 1). Din această pătură se confecționa și haina de deasupra omului, adică pătura pătrată se puneă peste umeri învelindu-se corpul. Ea fiind mare, era potrivită ca acoperitoare noaptea, de aceea dispunea legea ca luându-se de către creditor ca amanet, ea să-i fie restituită debitorului, înainte de apusul soarelui, pentru ca omul sărac să poată întrebuința „beged” în locul plapumei. „Beged” se mai folosea pentru transportarea obiectelor care trebuiau purtate cu grijă ca să nu se deterioreze. Se mai transportau pe „beged” semințe, grâu, orz, poame, strângându-se cele patru colțuri și punându-se pe umeri. Uneori purtau doi sau patru inși cele conținute în „beged”.

„Cămașa” este traducerea evreiescului „lebuș”, era haina obișnuită pentru toți, cămașa de care nu se puteau lipsi decât doar oropsiții societății: „care cutreieră goi și fără cămașă...” (Iov 24, 7).

„Lebuș” fiind haina cea mai simplă se confecționa din material ordinar. Această cămașă scurtă nu prezenta cine știe ce valoare pentru cel care ar fi moștenit-o, cu atât mai puțin dacă s’ar fi tăiat în patru, cum a fost cazul cu cea de aici, de aceea se atribuia celui leșit la sorți.

După dreptul roman, ostașii însărcinați cu paza celor osândiți la moarte primeau ca remunerație hainele celor osândiți.

În ce măsură s’au realizat cele prezise de Psalmul 21, se poate vedea în Noul Testament la Mt 27, 35; Mc 15, 24; Lc 23, 34; In 19, 23-24. Astfel, avem aici un program al patimilor Domnului.

6. Os nu va fi frânt

(33, 18-19)

„Multe sunt necazurile dreptului, dar din toate îl mântuie Domnul. El păzește toate oasele lui, nici unul dintre ele nu se va zdrobi.”

⁹² Op. cit., M.G., tom. 80, col. 963.

Problema suferinței omului și mai ales a suferinței omului drept este discutată amplu în cărțile Iov și Ecclesiast, de unde putem deduce că uneori le merge rău oamenilor drepti, fără ca noi să putem înțelege, în toate cazurile, ce sens are nedreptatea ce cred că li s'ar face. Psalmul acesta insinuează că este aspră calea virtuții, prin multă răbdare se dobândește mântuirea; dreptul așteaptă însă cu încredere ceea ce are să fie în viitor. „Dreptul” nu poate muri ca alții, ci trăiește mereu în această speranță. Pentru a se arăta cât sprijin găsec la Dumnezeu dreptii, Psalmistul spune: „Păzește Domnul toate oasele lui”, adică nici o lovitură nu va primi fără aprobarea Lui, căci Dumnezeu se interesează în particular de starea celor care din trăirea în Domnul își fac un titlu de glorie, sau ceea ce zice Sfântul Vasile: „Dumnezeu este pentru dreptii Săi ceea ce este generalul pentru ostașii copleșiți de vrăjmași”⁹³.

Pe vremea lui Hristos cei condamnați la moarte prin răstignire trebuiau înmormântați în aceeași zi. Pentru a se grăbi sfârșitul, celui condamnat i se zdrobeau fluierile picioarelor. De la aplicarea acestei urgii a fost exclus Mântuitorul (In 19, 33), moartea fiindu-l constatată și altfel. Să fi cugetat Psalmistul la această minunată excepție? Nu este exclus, dacă Dumnezeu a vorbit prin gura sa, mai ales întrucât Sfinții Părinți au atribuit întotdeauna un înțeles mai înalt acestui psalm.

Astfel, după Origen oasele sunt „puterile sufletești”, care mențin viața sufletului⁹⁴. În interpretarea lui Augustin, „oasele” sunt bolta de sprijin a credincioșilor, este vorba despre tăria în credință și despre oasele cele dinăuntru, care nu pot fi frânate. Fericitul Augustin nu exclude nici sensul mesianic al textului, dimpotrivă, profeția află realizare în Domnul, dovadă In 19, 33⁹⁵. La un sens spiritual aderă și Sfântul Atanasie cel Mare. Este vorba despre oasele virtuții: dreptate, răbdare, evlavie⁹⁶; căci „precum prin oase se menține în echilibru corpul, tot astfel prin cugetele cele bune sufletul rodește mântuirea”, scria ceva mai târziu Teodoret⁹⁷.

7. Răbdare și resemnare

(37, 11-14)

„Iubiții mei și cunoscuții mei stau deoparte și la o parte sunt rudele mele, de necazul meu. Și se silesc cei ce îmi doresc pieirea: inventând la mine rele, grăind

⁹³ „Căci după cum un general instruit cu măiestrie în ceea ce privește arta armelor, este gata totdeauna să ajute părții aceleia care este copleșită de vrăjmași, tot asemenea și Dumnezeu este alături de oricare caută să lupte împotriva răului” *op. cit.*, p. 235.

⁹⁴ Origen, *Sel. în Ps 33*, M.G., tom. 12, col. 1309.

⁹⁵ Augustin, *Enarratio in Ps*, M.L., tom. 36, col. 320-321.

⁹⁶ Atanasie, *Expos. in Ps 33*, M.G., tom. 27, col. 169.

⁹⁷ Teodoret, *Ἐρμ. εἰς τ. Ψαλ.*, M.G., tom. 80, col. 1108.

deșertăciuni și urzind zilnic viclesuguri. Iar eu sunt ca un surd care n'aude și ca un mut care nu grăiește”.

„Iubiții” nu sunt numai φίλοι, cum interpretează LXX și Vulgata „amici”, cuvântul „ohavai” este mai cuprinzător, sunt toți cei pătrunși de-o iubire vădită față de eroul din Psalm. Aici „cunoscuții” și chiar rudele au aceeași atitudine față de cel în suferință ca și „Iubiții”. Ei sunt, după interpretarea Sfântului Atanasie⁹⁸ israeliții în genere, Absalom și Achitofel în special. La aceștia se gândește și Teodoret⁹⁹, doar Fericitul Augustin privește mai departe văzând în ei pe iudei și pe Apostolii Domnului, care „stăteau deoparte ca nu cumva să sufere și ei împreună cu Hristos”¹⁰⁰.

„Cei ce se silesc” sunt dușmanii, care neavând capete de acuzare accelerează, cu orice preț, punerea în aplicare a planului lor. Așadar, psalmul descrie situația tragică în care se află „cel ce pune pe umerii lui toată răspunderea grea”: părăsit de toți, prieteni, cunoscuți și rude, care temându-se de dușmani nu intervin pentru îndulcirea suferinței celui în suferință. Dușmănia oamenilor își urmează pe tăcute cursul. Nimeni nu-i poartă de grijă, nimeni nu-i voiește binele. Ba se găsesc cot la cot păcătoșii întovărășiți, pentru a scruta denunțuri și lovituri.

Umil și tăcut, „Cel cucernic” așteaptă să fie judecat și nu se intimidează de mizeria care i se face nici nu se plânge cuiva.

8. Jertfirea de sine

(39, 9-11)

„Jertfa de sânge și prinosul n'ai voit, urechile mele le-ai deschis (7), ardere de tot și jertfă pentru păcat nu ai cerut (8), atunci am zis: Iată viu, în sulul cărții este scris despre mine (9), ca să fac voia ta...”.

„Jertfa de sânge” („zebah”) constă din animale admise de lege (vite cornute, oi, capre) sau din păsări (porumbei, turturele). Animalele aduse trebuiau să fie sănătoase și lipsite de defecte fizice. Să nu fie mai tinere de 9 zile. La unele sacrificii se puneau condiții și în privința genului și a culorii, astfel la sacrificiul „vacii roșii” se cerea „o junincă roșie”, iar la „arderea de tot” se cerea un junc. Important este la aducerea jertfelor nu materialul adus, ci intenția care însoțea darurile. Mai ales importantă este valoarea simbolică a sacrificiilor sângeroase. Victima substituie pe păcătos. Cel ce aduce, pe sine se aduce, murind păcatului, omorându-se omul cel vechi și născându-se din nou ca om integru.

„Prinosul” („mincha”) este jertfa sângeroasă. Ea consta din produse agricole lichide (vin, untdelemn) și solide (pâine, turtă, făină, spice, grăunțe). Acestea sunt daruri aduse

⁹⁸ Atanasie, *op. cit.*, (Ps. 37), M.G., tom. 27, col. 186.

⁹⁹ Teodoret, *op. cit.*, (Ps. 37), M.G., tom. 80, col. 1142.

¹⁰⁰ Augustin, *op. cit.*, M.L., tom. 36, col. 406.

cerului ca recompensă pentru mulțimea de binecuvântări. Aceeași semnificație o au și jertfele nesângeroase: sacrificatorul se supune cu trup și suflet voii lui Dumnezeu.

„Urechile mele le-ai deschis”, în sensul că am să fac voia Ta sau m'ai făcut să pătrund în taina adevărurilor cu privire la jertfe, să știu care jertfe sunt folositoare și pe care le urgisește Domnul.

„Arderea de tot” („olah”) se numește astfel pentru că se arde în foc materialul adus ca jertfă. „Arderea” înseamnă că jertfitorul se predă, spre sfințirea ființei sale, cu totul voii lui Dumnezeu.

„Jertfa pentru păcat” se numește așa pentru că prin ea se urmărește ștergerea și iertarea păcatelor. Legea veche nu este îndestulătoare pentru expierea vinei ca urmare a păcatului. Prin aducerea sacrificiilor de mai sus omul nu se mai află în stare de sfințenie, de aceea nevoia de a se jertfi pe sine.

Expresiile „iată vin” impun sacrificarea eului corporal, „când sunt în joc interesele credinței mântuitoare” (Teodoret)¹⁰¹.

„Sulul cărții” este traducerea evreiescului „meghilat sefer”. „Meghilah” înseamnă volum, sul, rulu, carte, de la obiceiul de a se înfășura filele scrise în jurul unui sul. La citire se dezveleau filele, iar după citire se înfășurau la loc și se legau cu un fir de ață. Fiindcă în LXX stă ἐν κεφαλίδι βιβλίου („în capul cărții”), este ușor să ne gândim la Pentateuh, capul sfintelor cărți, unde este scris despre („mine”), cel ce se aduce pe sine jertfă.

Origen¹⁰² se gândește la întreaga Sfântă Scriptură, care în anumite părți conține preziceri referitoare la Hristos; doar Augustin¹⁰³ singur cugetă la Psaltire, și anume la psalmul 1 al ei.

După Evrei 10, vorbitorul este Hristos care declară nulă valabilitatea sacrificiilor Vechiului Testament și se substituie pe sine jertfă sângeroasă.

Pe același text neotestamentar se sprijină și Origen¹⁰⁴ în susținerea structurii mesianice a locului.

După unii, se introduce aici în vorbire Hristos, care adresându-se Tatălui, comunică că lui Dumnezeu nu-I trebuiesc sacrificii după rânduiala veche, așa Atanasie¹⁰⁵; și în adevăr, zice Fericitul Augustin, unde sunt acele sacrificii? Au pierit desigur, fiind desființate. Merită oare ele disprețul acesta? Da, în sensul că, voind a le mai aduce, nu te vădești a fi în ritmul vremii și al credinței¹⁰⁶.

¹⁰¹ Teodoret, *op. cit.*, (Ps. 39), M.G., tom. 80, col. 1155.

¹⁰² Origen, *op. cit.*, (Ps. 39), M.G., tom. 12, col. 1409.

¹⁰³ Augustin, *op. cit.*, (Ps. 39), M.G., tom. 36, col. 443.

¹⁰⁴ Origen, *op. cit.*, (Ps. 39), M.G., tom. 12, col. 1409.

¹⁰⁵ Atanasie, *op. cit.*, (Ps 39), M.G., tom. 27, col. 192.

¹⁰⁶ Augustin, *op. cit.*, (Ps 39), M.G., tom. 36, col. 442.

9. Venirea Domnului

(49, 3-4)

„Dumnezeul nostru va veni și nu va tăcea, înaintea Lui merge foc mistuitor și împrejurul Lui viitor puternic.”

Teofaniile sunt împrejmuite întotdeauna de ceva misterios. Dumnezeu apare în ceață, nori, înconjurat de fum sau foc. Când s'a arătat la Sinai, strălucea ca soarele, iar din preajma Lui ieșea foc pâlâitor (Deut 33, 2). Lui Isaia îi era împiedecată vederea lămurită a lui Dumnezeu de norii de fum care umplură spațiul (Is 6, 4).

„Dumnezeu vine” – „Dumnezeul nostru, Dumnezeu adevărat”, cum precizează Augustin¹⁰⁷, căci nu în zadar s'a vorbit în acest sens sau pentru că nu mai poate răbda păcatele. Apariția Lui se va face în chip văzut, „în carne vine Hristos”, zice Origen¹⁰⁸.

Citind acest verset, timpurile mesianice par apropiate, dar răsfoind comentariile la Psaltire, constăți că foarte puțini admit mesianismul textului. Această teofanie se aduce mai degrabă în legătură cu judecata păcătoșilor. Chiar și Sfântul Ioan Hrisostom vorbește despre a doua venire, căci „întâia dată a venit pe tăcute, încât nici frații Lui (ai Domnului) n'au crezut într'Însul”¹⁰⁹.

10. Regele Mesia și Împărăția Sa

Psalmul 71 face portretul unui rege și descrie o faimoasă împărăție a viitorului. Iată textul:

1. „Dumnezeule, dă regelui judecățile Tale și fiului regelui dreptatea Ta!”

„Regele” cere ca atât acțiunea judecătorească, cât și sentința să-i fie încredințate. „Regele” și „fiul regelui” este una și aceeași persoană: „regele Hristos, Fiul lui Dumnezeu”, cum interpretează Origen¹¹⁰, Atanasie¹¹¹ și Teodoret¹¹². De fapt, în Noul Testament, Mântuitorul spune că „Dumnezeu nu judecă pe nimeni, căci toată judecata a dat-o Fiului” (In 5, 22). Acest loc evanghelic este textul de la care pleacă Fer. Augustin¹¹³ în comentariul său la versetul 1 din Psalmul 71.

¹⁰⁷ Augustin, *op. cit.*, (Ps 50), M.L., tom. 36, col. 569.

¹⁰⁸ Origen, *op. cit.*, (Ps 49), M.G., tom. 12, col. 1449.

¹⁰⁹ Sf. Ioan Hrisostom, Ἐν τ. Ψαλ. (Com. la Ps 49), M.G., tom. 55, col. 242.

¹¹⁰ Origen, *op. cit.*, (Ps 71), M.G., tom. 12, col. 1525: „Βασιλεὺς Χριστὸς... Θεοῦ υἱός”.

¹¹¹ Atanasie, *op. cit.*, M.G., tom. 27, col. 324: „οὗτος δὲ ἐστὶν Χριστὸς...”

¹¹² Teodoret, *op. cit.*, (Ps 71), M.G., tom. 80, col. 1429.

¹¹³ Augustin, *op. cit.*, M.L., tom. 36 (Ps 71), col. 902.

2. „Spre a judeca poporul Său după dreptate, și pe cei în suferință după judecată.”

Norma de conducere să fie dreptatea, cea dumnezeiască, care dă fiecăruia ceea ce merită. Judecățile să fie perfecte, ca ele să nu poată fi apelate, pentru ca astfel „regele” ideal să poată aduce la expresie adevărul pur. „Poporul” sunt credincioșii, „cei în suferință pentru credința lor”, cum precizează Origen¹¹⁴.

3. „Atunci vor rodi munții pace pentru popor și colinele dreptate”.

„Atunci” virtuțile nu mai constituie o excepție, ci devin parte intimă și ceva nedespărțit de lume.

„Munții și colinele” constituie o figură literară, o sinecdocă, este vorba despre întreaga țară. Ieronim susține că, în acest verset, se anticipează opera săvârșită de către „Predicatorii evanghelici ai păcii”¹¹⁵.

4. „Va judeca drept pe obidiții poporului, va mântui copiii celor săraci și va zdrobi pe asupritori.”

„Regele” este judecătorul a cărui nepărtinire se îndreaptă către toți oamenii. Dreptatea sa devine dreptate universală, dar se interesează în particular de cei în suferință. Cine vrea să se împotrivescă, va cădea lovit de brațul invincibil al Judecătorului. „Copiii celor săraci” sunt săracii, precum copiii oamenilor sunt oamenii în general.

5. „Teamă le va fi de Tine cât soarele și atâta vreme cât luna, din neam în neam.”

Până când soarele va exista și până când luna se va putea vedea pe întinsul cerului, forța diriguitoare în lume să fie Dumnezeu. Dorința aceasta și-o exprimă regele ideal. Expresia „din neam în neam” este sinonimă asemănării anterioare și are sensul de veșnicie.

6. „Coborî-va ca ploaia pe cosire, ca roua care adapă pământul.”

„Gez” înseamnă tunsoare, l-am redat cu „cosire”, expresie mai potrivită în această legătură de idei. Binefacerile unei astfel de domnii sunt asemenea ploii care zămislește viața pe pământ. „Roua” nu-i cea a dimineții, ci cea de după ploaie, care cuprinde întreg spațiul și menține un climat prielnic naturii.

7. „Înflori-va în zilele lui cel drept și va fi belșug de pace până ce nu va mai fi luna.”

Epoca, visată de moși-strămoși, va fi inaugurată în timpul regelui ideal¹¹⁶. Atunci omul curat și nobil va propăși, iar standardul vieții morale se va desăvârși¹¹⁷. „Beli” înseamnă nimicire, stricare. Starea ideală va dura până când se va „strica luna”, încât nu va mai fi spre a lumina, adică va dura în veci.

¹¹⁴ Origen, *op. cit.*, (Ps 71), M.G., tom. 12, col. 1525.

¹¹⁵ Ieronim, *Liber psalmorum* (Ps 71), M.L., tom. 29, col. 250, nota 5.

¹¹⁶ Chiril, *Εἰς τοὺς Ψαλ.* M.G., tom. 70, col. 1180: „În zilele lui Hristos dreptatea va înflori, ca urmare a convertirii sincere la credința în Dumnezeu”.

¹¹⁷ Teodoret, *op. cit.*, M.G., tom. 80, col. 1134: „după Întruparea Dumnezeului și Mântuitorului nostru, războaiele vor înceta...” (Se gândește la cele macabeice, cu grecii și romanii etc.).

8. „Și va stăpâni de la mare până la mare și de la râu până la marginea pământului.”

Cele două mări indică marginile pământului. „Râu” este după Fericitul Augustin¹¹⁸ și Teodoret¹¹⁹ Iordanul sau Eufratul, care adesea se ia ca limită de hotar îndepărtat (Fc 15, 16; Ios. 1, 4). Expresiile din partea ultimă a versetului sunt sinonime cu cele din partea întâi. Este vorba despre toți oamenii din toate părțile pământului. Împărăția Regelui va fi universală.

9. „Închina-se-vor înaintea lui locuitorii uscatului și dușmanii lui praf vor linge.”

Între textul masoretic și cel grecesc există aici o deosebire. În loc de „locuitorii uscatului” LXX are: Etiopienii (Ἰθίοι de la ἴθι = locuitor al pustiului, al uscatului, al pământului). Se vede că LXX a aplicat cuvântul acesta la Etiopieni, într’adevăr locuitori ai deșertului, dar înțelesul frazei este mult mai larg, este vorba despre toți oamenii care vin la Hristos, cum spunea Origen¹²⁰. Nici în cazul Septuagintei nu se pierde sensul mesianic al textului, dar atunci trebuie să admitem împreună cu Fericitul Augustin, că „Aethiopes, a parte totum, omnes gentes significavit”¹²¹.

„A linge” este o expresie de umilință ce se poate adresa unui neprieten. Pentru răul pe care l-a făcut șarpele din Fc 3, 14 este blestemat a mânca pulbere, adică a fi obiect de dispreț.

10. „Regii Tarșului și cei din insule daruri vor aduce, regii din Șeba și cei din Saba tribut vor da”.

Tarș (în LXX Θαρσός) este orașul Tartessus din Spania de jos, localitate spre care a fost îndrumată corabia ce ducea pe profetul Iona (Iona 1, 3). Acest oraș din sudul înșorilor Spaniei era vestit centru comercial. În psalmi localitatea este imaginea celei mai îndepărtate regiuni occidentale. Șeba (שֶׁבָא) este o regiune în Arabia (LXX o identifică cu ἡ τῶν Ἀράβων; Vulgata spune „reges Arabum”).

Seba (Saba) este o provincie în Etiopia. „Insulele” sunt cele din Marea Mediterană. Toate regiunile acestea erau vestite pentru bogăția lor.

11. „I se vor închina toți regii, toate popoarele vor sluji Lui.”

Domnitorul viitorului va izbuti să supună ascultării sale pe toți. Teodoret¹²² vede aici un ecou din Fc 49, 10.

„Numele lui va trăi veșnic, cât soarele va dăinui numele Lui și se vor binecuvânta întru El toate neamurile pământului și-l vor fericii.”

Versetele 12, 13, 14 sunt înrudite ideologic cu versetele 2 și 4. În 15 și 16 se înșiră belșugul de binefaceri ce se revărsă asupra aderenților regali. Profeția culminează în 17. Aici este discutată proveniența lui מֶלֶךְ, probabil vine de la מֶלֶךְ, imperfect kal. „inen”, LXX

¹¹⁸ Augustin *op. cit.*, M.L., tom. 36, col. 909.

¹¹⁹ Teodoret, *op. cit.*, M.G., tom. 80, col. 1434.

¹²⁰ Origen, *op. cit.*, M.G., tom. 12, col. 1524.

¹²¹ Augustin, *op. cit.*, M.L., tom. 36, col. 909.

¹²² Teodoret, *op. cit.*, M.G., tom. 80, col. 1436.

are διαμενεί. Soarele este aici imaginea veșniciei: amintirea lui va fi eternă. Sfinții Părinți au dreptate afirmând că profeția aceasta s'a făcut patriarhilor¹²³.

Natural că avem aici o profeție, una dintre cele mai sublimе din câte conține Biblia și nu cum se afirmă că stăm aici în fața unor „noțiuni eshatologice aplicate unui rege oarecare de rând”¹²⁴.

Și scriitorii Bisericii Catolice admit caracterul mesianic al acestui psalm, dar nu toți sunt de acord când este vorba a se fixa detaliile. Unii (L. Cl. Filimon¹²⁵) văd în Psalmul 71 o profeție direct mesianică, alții (Mgr. Meignan¹²⁶) una indirect mesianică. În cazul din urmă subiectul apropiat ar fi un rege israelit, care este luat ca tip al regelui Mesia și al împărăției Sale.

11. Moarte în floarea vieții

(88 și 101)

Sunt câteva texte, nu prea numeroase, care anunță lovitura ce se dă „Regelui” în floarea vieții sale. Astfel de locuri sunt Psalmul 88, 43-44 și 101, 24-25.

„L-ai lipsit de strălucirea sa și tronul lui la pământ l-ai aruncat, ai scurtat zilele tinereții lui și l-ai acoperit cu ocară.”

„Strălucirea” se referă la coroana regală, pe care n'o mai poartă pe cap. „Tronul”, scaunul cel înalt și pompos este simbolul regalității. „Gloria și măreția lor le-a doborât (Dumnezeu) la pământ”, cum interpretează Sfântul Atanasie¹²⁷.

„A scurta zilele...” înseamnă că a îmbătrânit (sau a murit?) fără de vreme, din pricina suferințelor.

Acest psalm pare a avea un bogat conținut mesianic; câtă vreme unii îl trec cu vederea, alții îl relaționează cu un rege oarecare. Astfel, Delitzsch scria că sensul imediat ne face să ne gândim la regele davidic (Roboam), care n'a murit înainte de vreme, dar a îmbătrânit de timpuriu, din pricina certurilor pentru succesiune. Imperiul s'a dezmembrat, iar egiptenii și ceilalți vecini amenințau și restul, așa că ocară, în loc de onoare, a acoperit nimbul coroanei regale¹²⁸. Unii teologi s'au gândit la regele David. Kautzsch îi combate spunând că vorbirea de aici nu se referă la David, care a trăit până la adânci bătrâneți, ci avem aici o imagine a suferințelor pe care le va îndura poporul¹²⁹.

¹²³ Augustin, *op. cit.*, M.L., tom. 36, col. 913; Teodoret, *op. cit.*, M.G., tom. 80, col. 1439.

¹²⁴ L. Dennefeld, *Le Messianisme*, Paris, 1929, p. 97.

¹²⁵ *La Sainte Bible*, com. tom. IV, ed. 9, Paris, p. 215.

¹²⁶ *David, roi, psalmiste, prophète*, Paris, 1898, p. 425.

¹²⁷ *David, roi, psalmiste, prophète*, Paris, 1898, p. 425.

¹²⁸ Delitzsch, Fr., *Die Psalmen*, (ed. 5), Leipzig, 1894, p. 582.

¹²⁹ Kautzsch, K., *Das Buch der Psalmen*, (în „Die heilige Schr. Des Alten Testament B. d. II), Tübingen, 1910, p. 196.

Onciul se gândește, între alții, la Sedechia, care fiind de numai 32 de ani, a fost orbit (de chaldei) și dus în Babilonia, unde cu siguranță a murit curând¹³⁰. Această părere a avut-o Teodoret¹³¹ mai întâi (sec. V).

Așadar, în ce privește acest text, teologii nu prea aderă la sensul mesianic al lui Augustin, ale cărui opinii le redăm în rezumat; este unul dintre puținii apologeți ai unui mesianism indirect. El zice: „Regii din Iudeea erau conștienți despre făgăduința tronului veșnic. Se credea la început că David ar fi faimosul rege prevăzut în profeții; văzându-se apoi la Solomon atâta înțelepciune, s'a crezut că în el se plinește făgăduința, dar a murit și Solomon și a rămas ca altul să fie „cel așteptat”¹³².

Astfel, ar fi un reflex în acest verset al mesianismului, care se menținea treaz în conștiința regilor și a mulțimii.

12. Regalitatea și preoția lui Mesia

(109, 1-4)

Psalmul descrie învestirea lui Mesia cu cele două prerogative: regalitatea și preoția. „Zis-a Domnul Domnului meu: șezi de-a dreapta Mea până ce voi pune pe vrăjmașii tăi așternut picioarelor tale” (cf. Evr 1, 7). Iahve (Cel ce este) se adresează lui Adonai (Domnul, Κύριος). Psalmistul zice: „Domnului meu”, pentru a specifica distanța între profet și Domnul său, deosebire care nu există între Iahve și Adonai, aceștia având aceeași natură. Egalitatea lor rezultă din cuvintele: „șezi de-a dreapta”, adică stai pe tronul aceleiași împărății (Sfântul Ioan Hrisostom¹³³), ia parte la onoarea Mea, la puterea Mea, stăpânește, guvernează ca și Mine! Sfinții Părinți află aici un motiv dogmatic: „Se vede Fiul șezând de-a dreapta Tatălui”, spune Augustin¹³⁴, și astfel „iese la iveală divinitatea” lui Mesia, cum comentează Teodoret¹³⁵.

A pune pe vrăjmași așternut picioarelor lui este un fel de vorbire rezultat din obiceiul celor vechi la încheierea păcii. Cel învins se înfățișa înaintea învingătorului său, îndeplinind următoarea acțiune simbolică: se prosterna cu fața la pământ, în semn de supunere necondiționată; învingătorul, ridicând piciorul drept, îl așeza pe grumazul celui învins. Așa a poruncit Iosua ofițerilor lui: „Apropiati-vă și puneți picioarele voastre pe grumajii acestor regi învinși”.

¹³⁰ Iov. De Onciul, *Cartea Psalmilor*, trad. și expl., redactată de E. Voiutschi, Cernăuți, 1898, p. 116.

¹³¹ Teodoret, *op. cit.*, M.G., tom. 80, col. 1596.

¹³² Augustin, *op. cit.*, (Ps 88), M.L., tom. 37, col. 1135.

¹³³ Hrisostom, *op. cit.*, (Ps 109), M.G., tom. 55, col. 268.

¹³⁴ Augustin, *op. cit.*, M.L., tom. 37, col. 1452.

¹³⁵ Teodoret, *op. cit.*, M.G., tom. 80, col. 1767.

„Vrăjmașii” reprezintă pe diavol (după Teodoret¹³⁶) și răul în genere. Sensul profetic este următorul: Mesia se va împărtăși de puterea dumnezeiască (Sfântul Atanasie¹³⁷ zice: „de gloria Părintelui Său”), până ce răul va fi stărpit total din lume.

După cum rezultă din interpretarea pe care Mântuitorul o dă psalmistului (conf. Mt 22, 41-46), prerogativele regale indicate le-a putut anticipa psalmistul. Sfântul Petru consideră psalmul 109 o clară vedere înainte privitor la înălțarea la cer a Domnului (cf. FA 2, 34).

„Sceptrul puterii tale îți va trimite Domnul din Sion; stăpânește în mijlocul vrăjmașilor tăi.” (v. 2).

„Sceptrul” este imaginea puterii, de aceea grecii puneau sceptrul în mâna zeului primar; la Egipteni faraonii sunt reprezentați ținând în mână sceptrul și biciul (dreptul de a stăpâni și lovi). Aceeași semnificație o are sceptrul purtat de șefii politici și religioși în Vechiul Testament.

„Puterea” o primește Domnul (Mesia) de la Domnul (Dumnezeu). Sionul (culmea cu acest nume din Ierusalim, Ierusalimul însuși) este considerat aici ca locul de tronare al lui Dumnezeu, centru de unde binefacerile mântuitoare ale religiei radiază în toate direcțiile pământului. Sensul este că stăpânirea, cu toate prerogativele ei, I se va da de sus lui Mesia.

Alte indicații privind persoana lui Mesia ni se dau în versetul 4: „Juratu-s'a Domnul și nu-i va părea rău; tu ești preot în veac după rânduiala lui Melchisedec” (Ideile celorlalte versete ne sunt cunoscute).

„Juratu-s'a” înseamnă că hotărârea luată de Dumnezeu este irevocabilă, ea având caracterul de permanență. După Sfântul Atanasie¹³⁸, „jurământul Domnului este cuvântul Lui, care asigură că tot ceea ce El vestește se realizează întocmai”. Decizia are în vedere preoția lui Mesia. Preotul este, în Vechiul Testament, trimisul lui Dumnezeu și reprezentantul voii Sale între oameni, mijlocitor între cer și pământ. Preoția lui nu este tranzitorie, ea are caracterul preoției lui Melchisedec. Melchisedec, regele din Salem, apare „ex abrupto” în Vechiul Testament. El vine în numele regalității și aduce lui Avraam daruri preoțești. Este rege și preot. Melchisedec este tipul veșniciei, căci n'are indicații genealogice în Biblie: „Fără nume de tată, fără nume de mamă”, cum zice Sfântul Apostol Pavel. Și numele lui este tipic, rege (melek) și pace (shalom, salem), rege al păcii, preot prin excelență.

Concepția despre Mesia „preot-rege” nu se bazează pe faptul că la cei vechi demnitatea de rege apare uneori împreună cu cea preoțească¹³⁹, ci nașterea ideii despre Mesia „preot-rege” au prilejuit-o profețiile, care pun clar în vedere că regele cel preconizat va fi nu numai un domnitor, ci și preot. Între astfel de texte mesianice Psalmul 109, 4 ocupă locul cel mai de frunte.

¹³⁶ L. c.

¹³⁷ Atanasie, *op. cit.*, (Ps 109), M.G., tom. 27, col. 463.

¹³⁸ L. c.

¹³⁹ Schmidt, I., *Der Ewigkeitsbegriff im Alten Testaments*, Münster, 1940, p. 168.

13. Piatra din capul unghiului

(117, 22)

Ultimul psalm mesianic este 117, 22. Sunt celebrele cuvinte: „Piatra pe care au zidit-o ziditorii s'a făcut cap al unghiului”.

Piatra care nu are nici o întrebuițare, este fără valoare, omul o calcă în picioare. Îndată ce este așezată între două moșii, ca piatră de hotar sau îndată ce este pusă la temelie unei clădiri, piatra crește în importanță, pentru că pe ea se întemeiază dreptul de proprietate sau se sprijină un întreg edificiu. „Piatra” este, în rândul întâi, imaginea lui Israel cel neluat în seamă, dar a cărui faimă crește apoi. În cazul acesta „ziditorii” sunt păgânii. În rândul al doilea „piatra” este Mesia, căci și la Isaia 28, 16, unde avem un text paralel cu acesta, piatra este Mesia, de aceea se zice acolo: „Cel ce se bizuie pe ea nu se va clătina” (Is 26, 16). La Matei 21, 42 piatra este Hristos. Psalmistul îl va fi numit „piatra din capul unghiului”, pentru că el avea să unească atât pe iudei, cât și popoarele păgâne, cele două mari părți constitutive ale omenirii privite din punct de vedere pur religios, într'o unică zidire mare a lui Dumnezeu, într'o biserică¹⁴⁰. Același înțeles îl are „piatra” și în restul Noului Testament (Mc 12, 10; FA 4, 11; 1 Pt 2, 7).

Sfântul Ioan Hrisostom pleacă de la Matei 21, 42 și Luca 20, 17 pentru a justifica conținutul mesianic al psalmului¹⁴¹, iar Sfântul Atanasie¹⁴² de la Ef 2, 15. Dacă cu privire la unii psalmi există oarecare îndoială, convingerea despre mesianismul psalmului 117 este mai răspândită. Cităm pe Origen¹⁴³, Augustin¹⁴⁴, Teodoret¹⁴⁵, Damian¹⁴⁶ (sec. XI). Sfinții Părinți diferă între ei doar în mici detalii. Mai plin de amănunte este Teodoret; el fixează amănunte, pe care mulți le trec cu vederea. Astfel, „piatra cea din capul unghiului” este Hristos, o latură a unghiului reprezintă pe Iudei, alta pe păgâni, ziditorii sunt fariseii, saducheii, preoții și cărturarii¹⁴⁷.

Astfel, se vede ca un fir roșu purtându-se deasupra psalmilor Regele excepțional și împărăția lui cea fără de sfârșit.

¹⁴⁰ Dr. V. Gheorghiu, *op. cit.*, p. 612.

¹⁴¹ Ioan Hrisostom, *op. cit.*, (Ps 117), M.G., tom. 55, col. 335.

¹⁴² Atanasie, *op. cit.*, M.G., tom. 27, col. 480.

¹⁴³ Origen, *op. cit.*, (Ps 117), M.G., tom. 12, col. 1584: „Această frază (117, 22) se referă la Hristos”.

¹⁴⁴ Augustin, *op. cit.*, (Ps 117), M.L., tom. 37, col. 1499: „Piatra este omul cel nou”.

¹⁴⁵ Teodoret, *In ps. 117*, M.G., tom. 80, col. 1816.

¹⁴⁶ Damian, *Antil. Contra iudaeos*, M.L., tom. 145, col. 42, 57, 62, (combate pe iudeii care n'au primit pe Hristos cunoscut lor în Vechiul Testament sub numirea de „Piatra din capul unghiului”).

¹⁴⁷ Teodoret, *op. cit.*, M.G., tom. 80, col. 1816.

IV. Profeții mesianice în cărțile profeților

Isaia

Crainicul Împărăției lui Dumnezeu pe pământ a fost profetul Isaia. Au contemplat și alții acea realizare, dar nimeni n'a fost atât de clarvăzător ca acest genial organ al Providenței. Pentru această clară vedere a viitorului mesianic, Isaia poartă cu tot dreptul epitetul de „Evanghelistul Noului Testament”.

Primul loc mesianic îl întâlnim în capitolul 2.

1. Ierusalimul, loc de închinare

(2, 2-3)

„În zilele cele de apoi, muntele casei Domnului va fi mai ridicat decât toate vârfurile munților, și se va înălța mai sus decât dealurile, și vor veni la el toate neamurile.”

„Zilele” se referă la un eveniment ce aparține viitorului, care la Dumnezeu este hotărât să se împlinească negreșit (Av 1, 3). Expresia apare des (Fc 49, 1; Nm 24, 1; Mih 4, 1)) în Vechiul Testament; ea anticipează de obicei epoca mesianică (Dan 2, 26). „Muntele Domnului” este cel pe care s'a zidit templul Domnului (din Ierusalim), Sionul, cum i se mai spune după o culme a lui. Acestui munte i se va deschide un orizont larg, încât va putea fi văzut din mari depărtări. Așadar, în Ierusalim se va petrece un eveniment atât de înălțător, încât nu numai că nu vor putea să rămână străine de el popoarele globului, ci dimpotrivă, ele se vor îndrepta năvalnic la fața locului: „Mânate de Evanghelia care se va propovădui la toată lumea”, cum precizează Sfântul Vasile cel Mare¹.

„Și vor veni neamuri multe spre ei și vor zice: *Veniți să ne suim la muntele Domnului, la casa Dumnezeului lui Iacov și el ne va învăța căile sale și vom merge pe cărările sale, căci din Sion va ieși legea și cuvântul Domnului din Ierusalim*” (3)².

Nici o rezervă nu-și mai fac popoarele. Ele se revarsă ca un potop spre Ierusalim³. Strânse laolaltă în vederea aceluiași scop, se îndeamnă om pe om spre locul sfânt. „Casa

¹ Sf. Vasile, 'Ερμ. εις τὸν προφ. 'Ησ. M.G., tom. 30, col. 236.

² „Evanghelia de acolo (din Ierusalim) se vestește lumii”, Sf. Vasile, *op. cit.*, M.G., tom. 30, col. 240, 241.

³ Adică „Biserica creștină, prefigurată prin muntele Domnului”, cum interpretează Chiril al Alexandriei, Εἰς τὸν προφ. 'Ησ., M.G., tom. 70, col. 69.

lui Iacov” este templul din Ierusalim. Acelui Dumnezeu căruia I s'a închinat Iacov odinioară își vor pleca genunchii popoarele în viitor.

Partea ultimă a versetului indică scopul pelerinajului. Din Ierusalim se vestește „legea” (torah), care învață poporul să facă voia lui Dumnezeu. „Torah” („legea”) înseamnă povața dată de părinți copiilor (Prov 1, 8), îndrumări date de înțelepți (Prov 3, 1). Mai ales prevalează însă semnificația religioasă a „torei”, astfel „legea este învățătura comunicată de profeți oamenilor, manifestare a voii lui Dumnezeu”⁴ (ex. Is 1, 10).

2. Împărăția păcii

(2, 4)

„Și va judeca neamurile și multor popoare va da poruncile Sale, și vor face săbiile lor fiare de plug și lăncile lor cosoare. Nu va mai ridica nici un neam sabie împotriva altui neam și nu vor mai învăța a se bate.”

Cel ce „judecă” este Domnul. Nu este vorba despre judecata din urmă, ci despre impunerea voinței Sale prin asentimentul ce-l dă acțiunilor morale, ca și prin dezaprobarea răstăcirilor. Izgonind păcatul prin virtute, omul nu va mai răspunde la lovitură cu lovitură, căci a trăi în Împărăția lui Dumnezeu înseamnă pace și armonie în adevăratul sens al cuvântului. O societate care să nu mai cunoască grozăviile războiului nu este un extaz imaginar, ci o făgăduință pe care Dumnezeu o vrea împlinită.

Războiul se organizează în vederea distrugerii din care rezultă atâtea nenorociri, pacea se întemeiază în vederea construirii. Isaia întrezărește fericirea ce rezultă, pentru om, prin înlocuirea energiei războiului cu o energie a muncii creatoare și constructive⁵. Acesta este sensul general al versetului, care după părerea lui D. Guthe ar fi o intercalare ulterioară în textul lui Isaia⁶. Însă pe noi ne interesează sensul, și nu locul pe care-l ocupă versetul în cronologia biblică.

3. Copilul Fecioarei

(7, 14)

„Iată, Fecioara va lua în pântece și va naște fiu și vor chema numele lui Imanuel.”

Pentru „fecioara”, textul original are „almah”, de la „alam”, a ascunde, a se face nevăzut, pentru că fecioarele trăiau izolate de lume.

⁴ Eusebiu al Cezareei: „Este vorba de Evanghelia, care strânge multe popoare la un loc”, Εἰς τὸν 'Ησ. (c.2) M. G. tom. 24 col. 101.

⁵ Deziderat care devine realitate atunci când toate popoarele vor fi stăpânite de Hristos, care este pacea în mijlocul vrajbei omenești”, Chiril al Alexandriei, *op. cit.*, M.G., tom. 70, col. 73.

⁶ D. Guthe, *Das B. Iesaja (la Kautzsch, op. cit., Bd. I)*, Tübingen, 1909, p. 554.

Numirea „almah” se mai întâlnește în Vechiul Testament (Fc 24, 43; I; 2, 8; Ps 68, 26; Cânt 1, 3; 6, 8; Prov 30, 19) și are sensul de fecioară de vârsta măritişului, care n'a fost măritată și n'a avut legătură cu vreun bărbat. Isaia 7, 14 este singurul caz în Vechiul Testament când mama unui prunc se numește fecioară, pentru că „almah” se referă la o maică cu totul excepțională. Că este vorba despre o anumită fecioară rezultă și din articularea substantivului (ha almah). Noul Testament relaționează fecioara cu Maica Domnului (cf. Mt 1, 23 și comentariul lui Prof. Dr. V. Gheorghiu: *Sfânta Evanghelie după Matei*, Cernăuți, 1925, pp. 103-108). Tradiția creștină apără acest punct de vedere nu pentru că Sfântul Vasile⁷, în comentariul său la Isaia, scria că: „Întâiul Adam a luat ființă fără împreunarea dintre bărbat și femeie și tot așa noul Adam se naște pe cale neobișnuită”, ci pentru că este punctul de vedere corect. Pe lângă argumentele filologice, istorice și dogmatice, avem contribuții însemnate și din partea artei creștine. Într'un mormânt care datează din epoca apostolică, Maica Domnului este reprezentată șezând și purtând pe brațe pruncul Iisus. La dreapta femeii stă în picioare un bărbat care ține într'o mână o carte, iar cu alta arată spre steaua care se află desupra capetelor lor. Bărbatul, din pictura aceasta, este profetul Isaia⁸. Mulțumită acestei picturi vechi putem afirma că tradiția despre „almah”, ca Maică a Domnului, este tot așa de veche ca și Evanghelia după Matei, dacă nu chiar mai veche.

Isaia spune că fecioara „a luat”, are deja în pânțele și anunță astfel ceva deosebit, căci este nenatural ca o fecioară să aibă prunc și mai ales o fecioară care aparține viitorului. Poate fi vorba deci despre conceperea din veci. Dacă profetul ar fi zis: „va lua și va naște” n'ar fi anunțat nimic deosebit, căci era foarte natural ca o fecioară, după ce rămânea însărcinată, să nască⁹.

Imanuel (de la „im” = cu, „nu” = noi, „el” = Dumnezeu) înseamnă „cu noi este Dumnezeu”. Așa explică și Evanghelistul Matei. „Karath” este o formă feminină, se poate traduce cu: „ea îl va numi”. După unii, numele Imanuel are cuprins profetic, conține ideea convertirii neamurilor, după Ieronim¹⁰, iar Teodoret vede încadrată aici întreaga operă de mântuire. „Se numește Imanuel pentru că Dumnezeu va fi cu noi, Dumnezeu se va face om ca noi și astfel chipul dumnezeirii și al robului se va cunoaște în persoana Fiului...”¹¹. „Veți chema numele lui Imanuel”, adică veți mărturisi pe Dumnezeu arătat în chip omenesc

⁷ Sf. Vasile, *op. cit.*, (Epu) M.G., tom. 30, col. 465.

⁸ E. Mangelot, *Almah* (Dictionnaire de la Bible, publié par F. Vigouroux, tom. 1, première partie), Paris, col. 394.

⁹ I. Popescu-Mălăești, *Studii și comentarii, proorocia lui Isaia*, IV, București, 1927, p. 132.

¹⁰ Ieronim, *Commentarium in Isaiam prophetam*, lib. III, M.L., tom. 42, col. 112: „gentium vocationem”.

¹¹ Teodoret, *Eiç τὸν Ἰησ.*, M.G., tom. 81, col. 277.

(Chiril al Alexandriei¹²). Și tot așa, după Eusebiu al Cezareei, numele acesta este un semn al nădejdi că Dumnezeu va fi cândva cu oamenii¹³.

Nu toți interpretează mesianic textul, mai ales școala raționalistă este împotriva. Profesorul Gheorghiu¹⁴ menționează cu tot dreptul ca adversari ai acestei idei pe Grotius, Walzogen, Pluschke, Hetzel, Gesenius, Hitzig, Knobel, Bauer, Olshausen și Diestel. S'a spus că „fecioara” este soția regelui Ahaz. Ipoteza aceasta este veche: este menționată în secolul al V-lea de Chiril al Alexandriei, care o combate ca fiind inadmisibilă¹⁵. Profetul se adresează lui Ahaz, regele necredincios și puțin evlavios, pentru a-l convinge că Dumnezeu intervine în calitate de mântuitor. Mântuitor este copilul care se va naște din fecioară. Soția lui Ahaz (Abi) nu putea fi numită fecioară, căci era mama unui copil de 9 ani în momentul profeției și apoi nicăieri Abi nu poartă acest nume.

Nici soția lui Isaia nu poate fi fecioara din text. Nicăieri nu se spune despre ea că ar fi născut pe cale extraordinară. În momentul profeției, alături de Isaia se afla și copilul său Iasuf. După cum copilul lui Ahaz nu poate fi numit Imanuel¹⁶, tot așa nu se potrivește numirea aceasta copiilor lui Isaia, mai ales că în capitolul 9, 5 pruncul de la Is 7, 14 se numește „Dumnezeu” și domn al păcii.

Ca peste tot, panbabiloniștii află și în cazul acesta un motiv de inspirație străină Bibliei... Astfel, orientalistul Ieremias pomeneste de existența a ceva asemănător la babilonieni, unde despre nașterea sa regele Solomon se pronunță astfel: „Mama mea a fost o vestală, tatăl meu un om de rând, născutu-m'a mama mea, vestală, în ascuns”¹⁷.

După cum se vede nu este vorba aici despre o naștere din fecioară. Mai mult, acest document este profan. Gressmann face observația că 7, 14 nu este autentic. Această observare o motivează cu vorbirea la persoana a treia (Domnul a zis „către Isaia”, 7, 3, și nu „către mine”, cum este cazul în 8, 1). Această observație rămâne pur formală; în afară de aceasta, Gressman se combate pe sine când tot el afirmă că „cu toate acestea, verosimilitatea ei nu trebuie negată cu totul” („Trotz dem braucht man ihre Glaubwürdigkeit nicht zu leugnen”).

Pe noi tocmai fondul acesta ne interesează, pe care Gressmann îl numește „Kern” și admite că aparține lui Isaia¹⁸.

¹² Chiril, *op. cit.*, M.G., tom. 70, col. 204.

¹³ Eusebiu, *op. cit.*, (III, cap. 72), M.G., tom. 24, col. 136.

¹⁴ *Op. cit.*, p. 105.

¹⁵ Chiril, *op. cit.*, M.G., tom. 70, col. 204.

¹⁶ Origen, *In vis. Is.*, M.G., tom. 13, col. 224, combate pe cei care ref. profeția la Ahaz și familia lui.

¹⁷ Ieremias, A., *Das Alte Testaments im Lichte des alten Orients*, (ed. 2), Leipzig, 1906, p. 410.

¹⁸ *Der Messias...*, p. 236.

6. Vlăstarul din Iesei

(11, 1-2)

Profetul compune acest capitol într-o vreme când poporul său era subjugat până la primejduirea existenței. Din dezastrul în care l-au aruncat crimele, se va ridica, căci unealta lui Dumnezeu fiind, nu i s'au uscat încă toate rădăcinile vieții: „Și va ieși un vlăstar din tulpina lui Iesei și din rădăcina lui odraslă se va ridica”²⁷.

În vorbirea figurată vlăstarul închipuie pe oamenii mari și puternici, pe regi (Ez 17, 3), iar trunchiul este omul îmbătrânit sau slăbit și amenințat cu pieirea (Iov 14, 7-9).

Din „pădurea”²⁸ falnică de altă dată n'a supraviețuit decât trunchiul și rădăcina. Secura și fierăstrăul Domnului au mistuit-o, iar focul mâniei Sale i-a ars fala „de sus până jos”. Doborârea n'a fost hotărâtă și pentru acea „rămășiță” care cu pocăință s'a întors la cel Atotputernic. Acest trunchi este familia lui Iesei. Iesei este fiul lui Obed și tatăl regelui David (Rut 4, 22).

Întocmai cum dintr'un trunchi sau rădăcină, prin acțiunile binefăcătoare ale razelor solare și ale undelor de apă ies mlădițe proaspete, iar copacul se reface, astfel se va naște din plâpânda familie a lui Iesei un bărbat de care se leagă cele mai mari nădejdi. Acel vlăstar este dăruit cu „Duhul lui Dumnezeu, duhul înțelepciunii și al înțelegerii, duhul sfatului și al puterii, duhul cunoștinței și al temerii de Domnul” (verset. 2).

„Duhul lui Dumnezeu” este o putere care dă omului toată sfințenia, pentru a opera cu succes pe teren moral. Profetii, comentează Teodoret de Cir, primesc fiecare în parte daruri în baza cărora sălășluiește într'înșii o forță divină²⁹. Într'un astfel de bărbat nu se poate stinge niciodată flacăra idealului. Sub influența acestui duh stau toți eroii credinței (cf. Jud 6, 34; 11, 29; 13, 15; 14, 6; 1 Sam 16, 13). „În Mesia se realizează însă în modul cel mai desăvârșit coborârea duhului lui Dumnezeu. Isaia trimite pe „nuah” (a se odihni), pe acel καταβαίνειν și μένειν al duhului, la cel din urmă și cel mai celebru descendent davidic”³⁰. Despre Iisus se scrie (Lc 4, 14) că „întorcându-se de la Iordan, era plin de Duhul Sfânt”; intrând în sinagoga din Nazaret, citea din Sfânta Scriptură, în vreme ce același πνεῦμα κυρίου era deasupra Lui (Lc 4, 18). Urmează o serie de trei perechi de daruri pentru a constitui în total șapte daruri.

²⁷ Sf. Vasile: „Versetul acesta ne anunță nașterea lui Hristos din neamul lui David”, *op. cit.*, (com. la cap. XI), M.G., tom. 30, col. 553.

²⁸ Pădurea este în Vechiul Testament, imaginea oamenilor numeroși, a poporului (Is 32, 19).

²⁹ Teodoret, *op. cit.*, (com. la cap. 11), M.G., tom. 81, col. 313.

³⁰ Dr. K. Schlütz, Isaia 11, 2, Die sieben Gaben des h. Geistes in den ersten vier chr. Jahrhunderten (în *Alttest. Abh.*, Breslau, XI, 4), Münster i. W., 1932, p. 5.

Darul al doilea este înțelepciunea („hocmah”, σοφία). Acesta este darul deosebit de a pătrunde în enigmele vieții și a indica drumul care duce la fericirea individuală (cf. Mt 13, 54).

„Înțelegerea” este partea practică a înțelepciunii. „Duhul sfatului” este însușirea de a găsi îndată și întotdeauna o îndrumare potrivită; „duhul puterii” este darul de a trăi conform sfatului.

„Duhul cunoștinței” este darul pătrunderii tuturor lucrurilor și mai ales a celor ce sunt ale lui Dumnezeu. „Duhul temerii” reprezintă partea practică a cunoștinței.

Numărul șapte este simbolic și sfânt, el indică plenitudinea. Persoana care întrunește cele șapte calități înșirate aici este într'adevăr un om desăvârșit. Mulți fac legătura ideologică între Is 11, 2 și τὰ ἑπτα πνεύματα din Apocalipsa Sfântului Ioan (1, 4-5; 3, 1; 4, 5; 5, 6). Cu toate că până azi nu s'a produs un comentariu definitiv la cele șapte daruri ale Apocalipsei, totuși este sigur că cel puțin ideea de plenitudine o conțin și acele texte.

Dr. K. Schlütz a studiat Is 11, 2 în primele patru secole ale erei creștine și constată că scriitorul sirian Aphraat³¹, apoi Efrem Sirul³¹, Iustin Martirul³¹, Tertulian³¹, Hipolit³¹, Clement Alexandrinul³¹ și Origen³¹ leagă darurile lui Isaia de Mesia: „Cele șapte daruri se întâlnesc în toată plenitudinea la Hristos, care le trimite credincioșilor, în măsura vredniciei fiecăruia”. Sfântul Ioan Hrisostom³² întemeiază învățătura sa despre natura divino-umană a Mântuitorului pe Is 11, 1-3. Același interes mesianic îl arată Sfântul Grigorie de Nyssa³³, Sfântul Atanasie³³, Sfântul Irineu³³, Fericitul Ieronim³³ și ceilalți.

Dacă teologii de azi nu dau importanță tradițională lui Is 11, 1-3, totuși este în genere admis că darurile descrise de profet se întâlnesc deplin numai într'un bărbat care depășește mult pe semenii săi³⁴.

7. Înfrățirea cea mare

(11, 6-9)

„Atunci vor sta împreună lupul cu mielul și leopardul lângă ied se va odihni și vișelul și puilul de leu (și boul) și un copilaș le va paște. Iar copilul se joacă la viziuna viperei și în fața ochilor sticloși ai șarpelui (copilul) cel abia înfărcat întinde mâna. Nu vor mai face nici un rău...” (cf. și Is 65, 25).

Comparația se face (în verset. 6) între două contraste. Cuvântul „meri” („bou”) pare de prisos în text, căci alterează această ordine. În Biblie, „lupul” este amintit întâia dată în Fc 49,

³¹ Schlütz, *op. cit.*, p. 36, 38, 46, 58, 68, 77, 98.

³² Schlütz, *op. cit.*, p. 106.

³³ *Op. cit.*, p. 117, 121, 65, 144.

³⁴ „Über das gewöhnliche menschliche Mass hinausgehen”, cf. Guthe, *op. cit.*, p. 569.

27. El este numit „răpitor”, căci dimineța sugrumă și pradă (Fc 49, 17), trăiește în pustie (Ier 5, 6) și este gata în orice clipă să verse sânge și să piardă vieți (Ez 22, 27), căci este foarte iute, mai ales lupul cel de seară (Av 1, 8). Figurat, lupul este tipul omului crud.

„Mielul”, care reprezintă atât de tipic animalele domestice, este imaginea blândeții. Această semnificație o are și iedul și în parte vițelul. Leopardul este, ca și lupul, tipul cruzimii, pentru că rupe pe oricine îi iese în cale (Ier 5, 6). Este o fiară vestită prin iuțimea și siguranța pasului ei (Av 1, 8). „Leul” este tipul forței pe care nimeni nu îndrăznește s’o pună la încercare (Nm 24, 9), căci ar risca să piară în ghearele celui care „stă la pândă gata să sară” (Pl 3, 10). „Șarpele”, mai ales vipera, care în toată vremea are venin sub limbă (Ps 140, 4), prezintă un pericol de moarte pentru om, căci împotriva ei nu este vrajă și nici vindecare (Ier 8, 17).

Groaza de moarte pe care o inspiră trăirea în apropierea fiarelor va trece în domeniul irealului atunci când ochii sticloși ai viperei vor fi obiect de distracție pentru copii.

Sfinții Părinți nu interpretează literal. Chiril alegorizează³⁵, Ieronim atribuie un înțeles spiritual textului³⁶, pentru Teodoret ferocitatea animalelor reprezintă variatele categorii de oameni cu moravurile lor³⁷; asemenea și după Eusebiu al Cezareei³⁸ și ceilalți.

Pentru frumusețea ei, această sublimă pagină biblică a fost obiectul celor mai stăruitoare discuții. O citează Theocrit³⁹, Virgiliu³⁹ și Horațiu³⁹. Se susține că sub influența acestei profeții a conceput Virgiliu acea „aurea aetas”⁴⁰, când „se va naște un copil... care va aduce pacea în lume. Toate crimele dispar, turmele de vite n’au a se mai teme de lei, Șerpini și toate plantele otrăvite vor pieri”⁴¹.

8. Desăvârșirea credinței

(11, 9)

Avem în Vechiul Testament două texte, unul la Isaia 11, 9, altul la Avacum 2, 14, care cu privire la desăvârșirea credinței exprimă aceeași gândire: „Căci plin va fi pământul de cunoașterea lui Dumnezeu, precum apele acoperă fundul mării”.

³⁵ Chiril, „Vipera este imaginea celui rău...”, *op. cit.*, (I, II), M.G., tom. 70, col. 525.

³⁶ Ieronim, *op. cit.*, (I, IV, com. la cap. 11), M.L., tom. 40, col. 151: „Lup a fost și Pavel, care a persecutat Biserica”.

³⁷ Teodoret: „Prin ferocitatea animalelor sunt închipuiți oamenii cu moravurile lor: lupul este omul acaparator, iedul indică simplitate și nevinovăție, leul mândrie și forță, taurul (boul) îndrăzneală. În Hristos se înfrățesc toate categoriile de oameni...”, *op. cit.*, (com. la cap. 11), M.G., tom. 81, col. 315.

³⁸ Eusebiu: „Animalele indică cele mai variate naturi omenești...”, *op. cit.*, (com. la cap. 11), M.G., tom. 24, col. 172.

³⁹ Meignant, *Les prophètes d’Israël et le Messie*, Paris, 1893, p. 316.

⁴⁰ Fr. Delitzsch, *Kom. Über das Buch Iesaja*, (Bibl. Keil. U. Del.), Leipzig, 1889, p. 194.

⁴¹ L. Dennefeld, *Le Messianisme*, Paris, 1929, p. 284.

Conjunția „căci” motivează lipsa răului. „Pământul” (metonimie, vasul pentru conținut) este tot spațiul locuit de oameni, ὅλη ἡ οἰκουμένη cum interpretează Eusebiu al Cezareei⁴², sau ἡ πᾶσα ἡ ὑποῦρανὸν, cum tâlcuiește Chiril al Alexandriei⁴³.

Cuvântul „plin” trebuie interpretat cantitativ și calitativ. Cunoașterea lui Dumnezeu este una practică; „deah” indică uneori înțelepciunea și priceperea de a trăi după voia cea desăvârșită a lui Dumnezeu (Ier 3, 15). Obiectul cunoașterii este Dumnezeu.

La Avacum cunoașterea este teoretică, științifică, căci infinitivul contr. לַדַּת („ladath”) are ca obiect כְּבוֹד („kabod”) = „mărire, onoare”. Cunoașterea teoretică, care „inundă ca un torrent pământul” (Chiril⁴⁴), premerge celei practice, de aceea Eusebiu pune accentul pe cuvântul γνῶσις⁴⁵.

Sensul celor două texte este următorul: științific, Dumnezeu va fi cunoscut, iar practic voia Lui se va face pe întreg pământul. Idealul este condiționat, la Avacum, de distrugerea imperiului chaldean, la Isaia este o consecință a realizărilor din Is 11 și următoarele.

9. Steag între popoare

(11, 10)

„În ziua aceea, rădăcina lui Iesei stă ca un steag între popoare, neamurile vor nădăjdui în dânsul, iar locul lui de odihnă va fi plin de mărire”.

„Nes” înseamnă semn (minune), semnul de pe o culme de deal, prin care poporul este alarmat într’un caz de război. Am acceptat traducerea „steag”⁴⁶, deși tot așa de potrivită este redarea cuvântului „nes” cu „minune”.

„Rădăcina” este puterea de viață a cuiva. Un neam este tare pentru că și-a înfipt rădăcinile în pământ (2 Regi 19, 30). „Rădăcina” mai este icoana originii cuiva: Iisus trimite ingerul să strige cu glas ridicat că Domnul său este „rădăcina lui David” (Apoc. 22, 16).

„Vlăstarul” (urmașul) va ieși din rădăcina (neamul) lui Iesei. Între popoare el stă ca un pătur uriaș în mijlocul viei sau ca un steag⁴⁶ în mijlocul mulțimii. El este obiectul atenției generale, cum este cazul cu un lucru mai rar, un om celebru de exemplu.

„Menuha” este loc de odihnă, sălaș, tron, patrie, probabil locul unde sălășluiește urmașul lui Iesei. „Mărirea” este înțeleasă de unii Sfinți Părinți ca cinstirea pe care i-o

⁴² Eusebiu, *op. cit.*, M.G., tom. 24, col. 173.

⁴³ Chiril, Ἐξῆς τοῦ Ἀμβ. M.G., tom. 71, col. 884.

⁴⁴ Chiril, *op. cit.*, M.G., tom. 71, col. 884.

⁴⁵ Eusebiu, *op. cit.*, M.G., tom. 24, col. 173.

⁴⁶ Pentru că mai există această traducere la noi, de exemplu, în Biblia Fundațiilor Regale din 1938 și la I. Popescu-Mălăești, *op. cit.*, p. 210, și aș vrea să se creeze un fel de continuitate în cele bune.

dăruiesc credincioșii, după moarte⁴⁷ și înălțate, evenimente care determină pe mai mulți a-
i aduce închinare dumnezeiască, cum interpretează Teodoret⁴⁸.

10. Sfântul care vine

(12, 2-6)

*„Iată Dumnezeu! Mântuirii mele! În tine mă încred și nu mă voi teme, căci fala și
veselia mea este Domnul Dumnezeu, care va fi mântuirea mea!”*

„Iată” este particula care vestește de obicei noutățile cele mari. Cuvântul îl rostește
poporul, care poate în sfârșit să se bucure că va avea parte de ceea ce a așteptat. Obiectul
bucuriei este „Dumnezeu” în calitate de „mântuitor”.

„Zimrath” înseamnă fală, glorie, lipsind sufixul „i”, ca și în I; 15, 2 și Ps 118, 14.

„Și voi scoateți apă cu veselie din izvoarele mântuirii.”

„Izvoarele” de apă sunt destul de rare în Orient. O fântână constituie adesea o
adevărată avere a familiei. Pentru câte un izvor de apă se pun în mișcare triburi întregi.
Din pricina unui izvor, pe care-l cotropiseră slugile lui Abimelec, s’a iscat ceartă între
Avraam și rege. Dreptul de proprietate l-a plătit scump patriarhul (Fc 21, 25). Fântânile
sunt de regulă adânc săpate, astfel că scoaterea apei obosește greu. În viitor nu va mai
fi așa. Scoaterea apei va fi nu prilej de mare bucurie, izvorul de apă fiind icoana fericirii
(Lev 14, 50; 19, 20; Is 43, 19); la Ieremia 2, 13 „apa vie” este Dumnezeu. În Noul Testament
Mântuitorul se numește adesea pe Sine apă vie (In 4, 14), de aceea Sfinții Părinți referă
textul la izvoarele Mântuitorului (Chiril⁴⁹ și Eusebiu⁵⁰), la doctrina evanghelică (Ieronim⁵¹),
din care scot cu bucurie cei care cred (Teodoret⁵²) și-și astâmpără sufletul (Sfântul Vasile⁵³).

*„Și veți zice în ziua aceea: lăudați pe Domnul, vestiți numele Lui, faceți cunoscute
faptele Lui între neamuri, preamăriți-L, căci mare este numele Lui! Să știe tot pământul
că mare este... Sfântul lui Israel!”*. (4 și 5)

⁴⁷ „Glorificarea după moarte”, Eusebiu, *op. cit.*, (lib. II, tom. I, com. la 11), M.G., tom. 24, col. 327.

⁴⁸ *Op. cit.*, (la cap. 11), col. 317: Ieronim vorbește despre felul morții Sale: „erat mors ejus gloriosa”, *op. cit.*, (lib. IV, com. la cap. 11), M.L., tom. 42, col. 152.

⁴⁹ „Din izvorul mântuirii, care este Hristos...”, *op. cit.*, M.G., tom. 71, col. 344.

⁵⁰ „Apa de aici a se înțelege alegoric, referindu-se la izvoarele mântuirii, la Hristos”, *op. cit.*, M.G., tom. 24, col. 181.

⁵¹ „Este vorba despre doctrina Evangheliei” („doctrinam intelligamus evangelicam”), *op. cit.*, (lib. IV, com. la cap. 12), M.L., tom. 42, col. 156.

⁵² „Este vorba despre izvoarele mântuirii, din care scot cu bucurie cei care cred sincer” (com. la cap. 12), M.G., tom. 81, col. 156.

⁵³ *Op. cit.*, (com. la cap. 12), M.G., tom. 30, col. 564.

Lui Dumnezeu I se cuvine imn de preaslăvire, pentru că bucuria pământenilor va fi
generală. Lauda este motivată de binele care li se face. Nu vor mai fi întristări ca în trecut,
caci suferințele se exclud din viitoarea așezare socială.

„Orbii” de ieri, păgânii, vor vedea limpede efectul înviorător al „apei vii”, iar
credincioșii sunt chemați a fi întotdeauna la culmea îndatoririlor sfinte, prin sfat și exemplu.

„Sfântul” este titulatura ce se dă lui Dumnezeu. El este sfânt prin Sine, indiferent de
noțiunea ce o are despre El omul. Pătrunzând în viața acestuia, El o sfințește (Is 31, 13;
Lev. 20, 8; I; 20, 12). O misiune asemănătoare îndeplinește și aici Sfântul, de aceea Isaia
consideră mare lucru că poporul a găsit pe Domnul (12, 4-6).

11. Cel așteptat

(25, 9)

*„Iată, Dumnezeu! Nostru în care am nădărdit, și ne va mântui pe noi, acesta este
Domnul pe care-L așteptam; să ne bucurăm și să ne veselim de mântuirea Lui.”*

Credincioșii se învrednicesc a-și vedea întruchipat visul de veacuri. Iată că vine
Acela fără de care omul nu poate nimic: Dumnezeu.

Inima omului bate „atunci” de bucurie, iar cu buzele îl răsplătește pe „Cel ce vine”
cum poate. Motivul doxologiei este mântuirea ce vine prin El. Este și aici o profeție,
în sensul celor făcute de Moise și alți prooroci (Chiril al Alexandriei⁵⁴).

12. Statul ideal

(32, 1-5)

„Iată, după dreptate va domni regele și sfetnicii cu judecată vor îndruma.”

„Iată” se referă și aici la „vremea aceea”, când dorințele juste ale omului vor fi ținta ultimă
a tuturor dregătorilor. Regele va fi drept în acțiunile sale, iar sfetnicii săi supuși și loiali.

Evreiescul „leșarim” l-am tradus cu „sfetnicii” (LXX are ἄρχοντες), pentru că este
vorba de una și aceeași guvernare, nu de împărții diferite⁵⁵. „Leșarim” este un nominativ
absolut, contopit cu prepoziția „le” ca în Psalmul 16, 3.

„Cu judecată”, adică cu tact și cu înțelepciune, fără a ajunge în antagonism cu șeful
lor, regele.

*„Și va fi fiecare ca (un) ascunziș împotriva vântului și un adăpost împotriva
crivăului, ca o revărsare de ape într’un pământ uscat și ca umbra unei stânci înalte
într’un ținut secetos”*.

⁵⁴ Chiril *op. cit.*, (III, com. la cap. 25), M.G., tom. 71, col. 565.

⁵⁵ Chiril al Alexandriei interpretează astfel: „Va domni peste voi Hristos cel drept și nevinovat”,
op. cit., III, M.G., tom. 71, col. 704.

„Iș” trebuie tradus cu „fiecare”. Este vorba despre fiecare dintre sfetnicii pomeniți în versetul 1. Ei sunt scut și apărare împotriva tuturor relelor ce amenință poporul subaltern. Ascunzișul oferă un loc sigur de apărare împotriva vântului ce bănuie în Orient. În timpul verii suflă acolo un vânt fierbinte, „arzător” (Ps. 11, 6) și otrăvit. Cel ajuns de el este în pericol. Vântul trece la aproximativ o jumătate de metru de pământ, de aceea cei surprinși se culcă în grabă la pământ cu fața în jos și cu respirația reținută. Oamenii locului prevăd ivirea vântului după o ceață caracteristică⁵⁶. Crivățul bănuie mai ales iarna și este uneori atât de puternic încât dezdăcinează și dărâmă tot ce este mai puțin rezistent. Folosul adăpostului apare deci evident.

Pământul așezat lângă ape dă rodul său la vremea sa, căci absoarbe cele trebuincioase puterii de rodire. Asemenea nu poate fi îngrijorat cetățeanul care are sfetnici care fac apostolat social.

Pentru omul stăruitor la lucru umbra este un adevărat reconfortant, mai ales într'un deșert lipsit de adăposturi.

LXX a tradus „țaiion” cu Στοις, însă „țaiion” înseamnă aici mal stâncos (uneori stâncă de piatră Ier 31, 21, alteori piatră funerară, 2 Regi 23, 17).

Umbra oferită de o stâncă este mai răcoritoare, întrucât dinspre stâncă radiază și răcoarea specifică pietrei.

„Și nu vor mai fi închiși ochii celor care nu văd și urechile celor care aud vor fi ascultătoare.”

Omul care are ochi luminoși și nu-i deschide vederii largi este orb, pentru că „ochi are și nu vede”. În domeniul moral, căci despre aceasta este vorba, este orb cu sufletul cel care știe care este binele și nu-l face și cel care urăște pe cei care iubesc dreptatea.

Dumnezeu a deschis omului urechile ca el să nu dea înapoi și să se împotrivească (Is 50, 5), ci să audă „toate câte a grăit Domnul și să le facă și să le urmeze” (I; 24, 7) și să se înspăimânte grozav în fața josniciei (Fc 20,8). Isaia vede pe omul renăscut, pe omul nou.

„Tișenah” = impf. pl. f. d. „(șin) a (ain) a” (ain).

„Și inima celor nebuni va judeca sănătos și limba celor gângavi va grăi ușor și deslușit.”

„Nebunii” de aici sunt oameni sănătoși trupește, dar nepăsători față de virtuți și ușuratici în cazuri grave. Ei vor deveni corecți din punct de vedere moral.

„Inima” („leb”) este cugetată ca centru al vieții intelectuale și morale, de aceea se zice: inima „îndeamnă” (Is 35, 21), „veghează” (Cânt 5, 2), „gândește” (Is 10, 7), „știe”, „ține minte” (Dt 4, 39), „judecă” (Is 32, 4) și este „curată”, „credincioasă” (Is 51, 12; Ne 9, 8).

„Limba” apare adesea personificată. Astfel, întâlnim în Vechiul Testament limba mincinoasă (prov. 6, 17), „vicleană” (Sof 3, 13), „urzitoare de rele” (Prov 10, 31), dar și limbă ucigătoare, căci dușmanii lui Ieremia și-au pus gând să-l omoare pe profet cu limba

⁵⁶ I. d. Onciul, *Arheologia biblică*, Cernăuți, 1884, p. 59.

(Ier 18, 18), adică să-l învingă în discuții și să-l denunțe regelui. Dumnezeu este împotriva celor care au limba ascuțită ca un brici (Ps 55, 4), iubește însă „limba dulce” care „înmoaie oasele” (Prov 25, 15).

Celor virtuoși Dumnezeu le dă limbă aleasă, ca să știe să vorbească (Is 50, 4). Așa cum sub impulsul inspirației în trecut li s'a deschis gura celor greoi la limbă și au fost învățați să vorbească (I; 4, 10), în viitor fiecare va vesti deslușit adevărul.

„Celui nebun nu i se mai zice că-i de neam ales și celui viclean nu i se va mai zice că-l cinsti.”

„Nebunul” de aici este un om de categoria ultimă, atât în înțelesul intelectual, cât și în cel etic⁵⁷. În ziua aceea, când aristocrații virtuților și împărații săracilor vor stăpâni, noblețea faptelor, și nu a originii, va fi cea prețuită.

13. Mergătorul înainte

(40, 3-11)

„Glasul celui ce strigă în pustie: gătiți calea Domnului, drepte faceți cărările Dumnezeului nostru în pustie!”

Poporul este anunțat, prin organele sale competente, că în curând se va sfârși prezentul cu aspectul lui neplăcut. Să ia aminte toți la ceea ce li se spune și să se conformeze întocmai. Cel care vestește este un sfetnic oarecare, preot sau profet.

„Pustiul” este țara Canaanului, care din pricina deselor dezastre, este lipsită de locuitori sau este deșertul dintre Canaan și Babilonia, care trebuie amenajat în vederea reîntoarcerii în patrie. Asemănarea este luată de la necesitatea orientalilor de a pregăti drumurile, ori de câte ori o regiune este vizitată de rege. Pentru a face cărările practicabile, trebuiau nivelate dâmburile produse prin acumularea nisipului și astupate gropile rezultate în urma revărsării apelor. Pentru a merge totul neted, crainicul anunță cu multă stăruință vizita apropiată.

Deși profetul pleacă de la o situație politică, totuși el vede mult mai departe. Regele așteptat este Însuși Domnul, care vine personal să elibereze din robia suferințelor. Dumnezeu vine din „pustie”, pentru că și teofania de la Sinai a avut loc în împrejurări similare: „I s'a gătit calea celui ce venea din pustie” (Ps 68, 5).

„Iașar” înseamnă a fi drept, în Piel a face drept.

„Toată valea să se umple și tot muntele și dealul să se plece și vor fi cele strâmbe drepte și cele colțuroase netede.”

⁵⁷ Astfel, „nabal” este în Vechiul Testament bogatul nechibzuit (Ier 17, 11), omul nesincer (Prov 17, 9), imoral (Ps 39, 9), mișel (2 Sam 3, 33), dar mai ales omul care nesocotește în gândul său că există Dumnezeu (Ps 14, 1, Ps 53, 3).

După cum în ordinea fizică sunt vicisitudini care macină terenul și închide sau limitează drumul călătorului, tot așa și sub raport sufletească năzuința omului către spiritualitate are potrivnici. Dacă se aruncă la o parte impedimentele, puterea voinței crește enorm, iar avântul spre țință se ușurează.

Pe când se dă jos Domnul pentru a fi întâmpinat, omul trebuie să fie copil în aloc nevinovăției. Să se pună deci pe lucru, căci până atunci nu mai este mult.

În mijlocul unei lumi care nu se gândea decât să mănânce și să doarmă, Ioan Botezătorul întrebuințează aceeași metodă (vezi Mt 3, 8; Mc 1, 3; Lc 3, 4; In 1, 33), de aceea sub însemnarea materială a cuvintelor, Sfinții Părinți au văzut un înțeles mai îndepărtat și mai înalt. Eusebiu al Cezareei susține că, istoric și verbal, cuvintele s'au realizat în persoana Sfântului Ioan Botezătorul, care vestea în pustiul Iordanului venirea Domnului⁵⁸. Ieronim atribuie un sens și mai cuprinzător cuvintelor; ele depășesc predica lui Ioan, care află continuitate în preoția Bisericii⁵⁹. În minuțiozitatea sa, Teodoret identifică „munții” și „dealurile” cu răul sub variatele sale forme; cât despre „văi”, ele sunt imaginea celor mai puțin credincioși⁶⁰. După Chiril și alții, glasul de aici rămâne al lui Ioan, înaintemergătorul „Soarelui dreptății”⁶¹.

„Și se va arăta slava Domnului și va vedea tot trupul mântuirea lui Dumnezeu, căci gura Domnului a grăit.”

„Kabod” este cinstea pe care o datorează copilul tatălui său și sluga stăpânului (Mt 1, 6); dar și onoarea ce se cuvine unui înalt demnitar sau slava ce datorează lui Dumnezeu credincioșii. „Kolbasar”, toată carnea, este un ebraism și are înțeles colectiv: toată făptura, adică neamul omenesc întreg. În același sens, se folosește în Fc 6, 12; Ier 25, 31; Zah 2, 13; Is 49, 26; 66, 23; Ioil 3, 1. Același lucru se înțelege și de la Sfinții Părinți⁶².

Profetul vede realitatea cu ochii, ceea ce „grăiește Domnul” este ca împlinit, pentru că lipsit de minciună este cel care promite, cum spune Eusebiu⁶³. Pe scurt, omenirea va fi mântuită cu adevărat.

„Glasul celui ce zice: strigă! Și am zis: ce voi striga? Toată carnea este iarbă și toată mărirea ei (este) ca iarba câmpului. Uscatu-s'a iarba și floarea s'a ofilit, căci Duhul Domnului a trecut peste ea. Cu adevărat iarba este poporul, se usucă iarba, se ofilește floarea, iar cuvântul Domnului rămâne în veci” (verset. 6, 7, 8).

Profetul aude o voce misterioasă care-l îndeamnă la propovăduire. Nerăbdător și copleșit de sfântul entuziasm al înfăptuirii, așteaptă noi comunicări. Atunci Dumnezeu

⁵⁸ Eusebiu, *op. cit.*, (com. la cap. 40), M.G., tom. 24, col. 365.

⁵⁹ Ieronim se gândește la pregătirea sufletească a credincioșilor, *op. cit.*, (lib. XI), M.L., tom. 41, col. 416.

⁶⁰ Teodoret, *op. cit.*, M.G., tom. 81, col. 403.

⁶¹ Chiril, *op. cit.*, M.G., tom. 71, col. 801.

⁶² „Carne sunt toți oamenii...”, Eusebiu, *op. cit.*, M.G., tom. 74, col. 368.

⁶³ Eusebiu, *op. cit.*, M.G., tom. 24, col. 368.

vorbește. Expresia „toată carnea” are un înțeles mai larg decât la verset. 5 = tot ce este corporal și are duh de viață, animal și om. „Iarba” este chipul trecerii grabnice, conf. Is 51, 12, unde omul trece „ca iarba” și Ps 103, 15, unde zilele omului sunt iarbă.

Asemenea „vieții” este și onoarea, titlul, rangul cuiva; se alege praful de ele. Și mai puțin trainică decât iarba este floarea, pe care o adiere ușoară de vânt o doboară la pământ. „Floarea” este tipul poporului rob patimilor, care nu poate viețui mult. Lucruri, ființe, oameni și popoare, totul sfârșește prin moarte neașteptată sau timpurie, ca și când viața din această lume n'ar fi decât o călătorie către moarte.

„Cuvântul lui Dumnezeu” este legea morală revelată (cf. Ps 50, 17; 119, 105; Is 34, 28, cele zece porunci etc); el nu este supus trecerii, nici cei atașați „cuvântului”, cum întregește Ieronim⁶⁴. Interpretarea aceasta a fost admisă și de Chiril al Alexandriei⁶⁵. Sfântul scriitor justifică teza cu Ioan 8, 51.

„Pe munte înalt suie-te, binevestitor al Sionului, înalță cu putere glasul tău, binevestitor al Ierusalimului, înalță glasul tău și nu te teme; spune cetăților lui Iuda: Iată, Dumnezeul vostru!”

„Mebaseret”, participiu feminin de la „bișor” înseamnă a anunța o veste bună, a fi plin de bucurie (LXX are ὁ εὐογγελιζόμενος).

„Vestitorul” de bine se adresează întâi Sionului, adică Ierusalimului, capitala, mama (Ier 31); celelalte cetăți sunt fiicele ei. „Solul” binelui este îndrumat să urce pe o culme de munte, pentru ca toate privirile să fie îndreptate spre el. Profetul vrea să spună că este mai importantă știrea ce se va comunica lumii, încât toți oamenii trebuie să fie avizați în sensul acesta. Fiecare trebuie să afle că „vine Dumnezeu.”

„Iată, Domnul vine cu putere și brațul Său supune tot. Iată, plata lui este cu El și răsplata lui înaintea Lui!”

Evreiescul „behazak” l-am redat prin „cu putere”, LXX are μετὰ ἰσχύος „Brațul Domnului” indică același lucru, putere, forță irezistibilă (Is 53, 1), în contrast cu „brațul de carne al omului”, care indică debilitate, slăbiciune (2 Cron 32, 8). A zdrobi brațul cuiva înseamnă a-l învinge și a-i nimici puterea (Iov 38, 15).

„Plata” privește pe cei care au săvârșit un lucru (mai mult sau mai puțin vrednic), deci evreiescul „šakar” are înțelesul de achitare a unui serviciu prestat, simbric (Fc 30, 11), pe care a încasat-o Iacov de la Laban..., pe care o iau preoții pentru osteneala lor (Num 18, 31), câștig (prin muncă, Zah 8, 10).

„Răsplata” se dă cuiva pentru o faptă de vrednicie, celor buni (cei răi se pedepsesc).

„Ca un păstor paște-va turma sa, cu brațul său va aduna mieii săi și la pieptul său îl va purta și va mângâia pe cele care alăptează.”

⁶⁴ Ieronim, *op. cit.*, (lib. XI, cap. 40), M.L., tom. 42, col. 417.

⁶⁵ Chiril, *op. cit.*, (lib. III la cap. 40), M.G., tom. 71, col. 805.

Turma este poporul ales, credincioșii (Ier 13, 17; Zah 10, 3; Ps 78, 52), iar oile sunt indivizii singuratici (Ier 13, 20). Această vorbire figurată trece și în Noul Testament, unde oile sunt creștinii, păstorul este Hristos (In 10, 14), iar mieii, după Eusebiu de Cezareea, cei nou-născuți și renăscuți prin Hristos⁶⁶. Dumnezeu este Păstorul care Se jertfește pentru turma Sa, pe cei slabi îi ocrotește, iar pe cei în primejdie îi ajută grabnic. Nu este pe placul Său ca vreun credincios să I se piardă, ci să aibă parte de viață, pentru că El îi iubeste pe toți oamenii în egală măsură.

14. Sluga Domnului

(42, 1-6)

*„Iată sluga mea, pe care o sprijinesc, care este bineplăcută sufletului meu, pu-
am peste dânsul duhul meu, dreptate popoarelor va vesti...”*

Expresia „sluga Domnului”⁶⁷ este traducerea lui „Ebed Iahve”. „Ebed” derivă de la verbul „abad”, care înseamnă a lucra; substantivat: slugă, rob. Alături de Iahve, substantivul primește o semnificație religioasă. Astfel, titulatura aceasta se dă bărbaților virtuoși ca Avram (Ps 105, 5), oamenilor „buni, drepiți și fără de prihană” ca Iov (Iov 1, 8); se numesc astfel și profeții, în calitatea lor de devotați ai Domnului (2 Regi 9, 7), iar colectiv Israil (Ne 1, 10), îngăduindu-se (Iov 4, 28). „Sluga” de aici este Mesia, ca și la Zah 3, 8. Domnul, numindu-l slugă, îi recunoaște un rost în istoria împărăției Sale, iar expresia „pe care o sprijinesc” arată că între Dumnezeu și slugă există un raport de obligații, ca cel între părinte și fiu. Cuvintele „este bineplăcută” asigură pe slugă de toată afecțiunea Domnului său. Domnul îl mai asigură că va fi cu dânsul și prin duhul îi va da tot sprijinul necesar misiunii sale.

Aprecierile acestea se potrivesc și lui Iacov și Israel, care figurează în LXX în loc de slugii Domnului. Dar că textul ebraic are prioritate în cazul acesta rezultă din Mt 12, unde chiar Mântuitorul dă versetului nostru o interpretare individualistă și se identifi- cu sluga din Isaia. Având această certitudine, unii Sfinți Părinți văd aici un individ viitorului, pe Hristos (Teodoret⁶⁸).

Pe această concepție despre sluga Domnului se brodează întreaga istorie interpretării; astfel, Targumul lui Ionatan a înlocuit cuvintele „sluga mea” din Isaia 52, prin cuvintele „sluga mea, Mesia”⁶⁹. Abia în secolul al XVIII-lea se naște cearta pe „slugă”. Dar, așa cum acest cuvânt nu se interpretează colectiv, așa nici aici sluga nu este un om evlavios oarecare și nici o figură mitologică. Sfârșitul versetului („dreptate” definește planul de lucru. Obiectul predicării sale misionare sunt toți oamenii.

⁶⁶ Eusebiu, *op. cit.*, M.G., tom. 24, col. 369.

⁶⁷ Despre sluga Domnului, vezi lucrarea Pr. Prof. dr. M. Chialda, *Ebed-Iahve*, Caransebeș, 1980.

⁶⁸ Teodoret, *op. cit.*, M.G., tom. 81, col. 412.

⁶⁹ Döller, *op. cit.*, p. 63.

„Nu va striga și nu va înălța și nici nu va lăsa auzit glasul său pe afară.”

Strigă pe stradă cei nesocotiți, își fac auzit glasul lor o specie anumită de oameni, cei care au pierdut sentimentul modestiei; își înalță cântecele însoțite de chitară, cei care petrec zilele în veselie (Iov 21, 12). Categoriile de aici pot fi identificate în fariseii care obișnuiesc să se socotească a fi mai mult decât sunt, dându-și lăudăroși în vileag merite care le lipsesc sau sunt profeți mincinoși care își revendică ostentativ roluri pe care nu le au.

Unii ca aceștia favorizează în chip și fel popularizarea curentului bolnav al vieții, care, în loc să facă viu, ucide.

Versetul exprimă particularitatea slugii Domnului. Acesta este tăcut, resemnat, blând și modest, astfel că și grandioasa operă ce i se încredințează o duce la îndeplinire *ἀνευ ὀργῆς καὶ τιμῆς* (Chiril⁷⁰).

3. *„Trestia frântă nu o va zdrobi și fitilul ce fumegă nu-l va stinge, după adevăr va face dreptate.”*

„Piștah” înseamnă inul ce crește pe câmp (I; 9, 31), dar și fitil (Is 43, 17).

„Trestia frântă” se rupe la cea mai ușoară adiere a vântului, tot așa se poate stinge, nu o nullare, fitilul care fumegă. Trestie și fitil sunt acele specii de oameni a căror viață este ruinată de pe urma decăderii fizice și sufletești în care au ajuns.

„Sluga Domnului” vine între oameni ca să-i servească pe toți și să aibă milă și îndurare de ei. Fiecare om va avea parte nu de dreptatea pe care o pofteste inima sa, ci de cea pe care o prescrie adevărul.

4. *„El nu va deznădăjdui și nu va avea odihnă până când nu va întemeia pe pământ dreptatea, căci legea lui toate neamurile o așteaptă.”*

„Sluga” nu-și va încetini activitatea până ce concepția sa despre viață nu va ieși triumfătoare în lume.

Dintre evangheliști numai Matei (12, 17) merge pe aceeași linie cu Isaia 42, 1-4 și trebuie să scoată la lumină măsura în care profetul a prevăzut că Mesia are să schimbe fața pământului.

„Așa vorbește Domnul Dumnezeu: Eu, Domnul, Eu te-am chemat pe tine întru dreptate și te-am luat de mână și te-am ocrotit și te-am făcut legământ poporului și semna neamurilor.”

Dumnezeu cheamă singur pe aleșii Săi la propovăduire. Așa a chemat și trimis pe Moise ca delegat la Faraon (I; 3, 10), Iosua este rânduit conducător (Ios 1, 1), Isaia este trimis să predice (6, 9), Ieremia este rânduit profet (Ier 1, 5) și tot așa îi încredințează lui Iosua un rol politic. „Slugii” Sale îi vorbește și-l cheamă, cu alte cuvinte opera trimisului său este rezultatul cooperării între Dumnezeu și slugă. Obiectul misionarismului comun este dreptatea; este chemat pentru dreptate, pentru că norma lucrării sale în lume este

⁷⁰ Chiril al Alex., *op. cit.*, M.G., tom. 71, col. 852: „în liniște și tăcere”.

împreună cu acuzativul: „a întreba pe Dumnezeu” (Is 20, 1), „a căuta pe Dumnezeu” (Is 9, 12), „a cere răspuns de la Dumnezeu” (Fc 25, 22). Mai complet ne dă sensul verbului Ps 9, 11, unde participiul plural construit indică pe cei pioși. „Căutarea” are antecedentele ei. Ea pornește de la raționamentul că omul trebuie să-și lege viața indisolubil de Dumnezeu, de aceea accentul cade aici pe rezultatul căutării, adică pe urmarea ce rezultă pentru om din dorința de a trăi în Domnul. Căutarea lui să fie neobosită și stăruitoare, altfel se îndepărtează din suflet, iar readucerea Lui în apropiere devine mai grea sau chiar imposibilă... Ieronim⁷⁷ se gândește la trăirea religioasă, „dum estis in corpore”, căci după aceea nu se mai poate; gândire pe care Teodoret⁷⁸ o exprimă prin contrast.

„Să-și lase cel necredincios căile sale și cel păcătos gândurile sale și să vie la Domnul și se va îndura de el și la Dumnezeu nostru că va avea bogată răsplătă” (v. 7).

Singularul „darko” este mai bine să fie redat cu pluralul „căile sale”; așa are LXX τοὺς ὁδοὺς αὐτοῦ. Cu „se va îndura” începe fraza condițională; apelul la pocăință este răsplătă numai dacă „vine Domnul”. „Cel necredincios” („rașă” = omul fără Dumnezeu, cel lipsit de o viață virtuoasă, conf. Ps 1, 4); „cel păcătos” („avon” = păcat, Is 1, 13; minciună Is 58, 9; om nedrept Is 10, 1; care calcă poruncile Fc 13, 13, ἄνομος) și cel cu gânduri (LXX βουλὰς d. βουλή Boúloμαι = sfat, atât în sens bun, cât și în cel rău) necurate nu se poate bucura de vrednicia de a afla pe Domnul. Posibilitatea aceasta le este dată numai celor care au o mentalitate îndrumătoare spre o trăire sufletească. O răsplătire dreaptă va fi urmarea logică a acestei trăiri.

„Căci nu sunt gândurile Mele ca și gândurile voastre și nu sunt căile Mele ca și căile voastre, zice Domnul” (v. 8).

Omul poate apuca pe căile dumnezeirii, numai un grăunte de voință fiind necesar. El se regăsește în dumnezeire prin actele sale de credință. Isaia constată că această regală deocamdată îl dezinteresează pe Israel, numit pe nedrept cuvânt „popor ales”. Teodoret rezumă prin contrast sensul versetului: „voi urâți, Eu iubesc; voi vă războiți, Eu vă fac bine”.

„Căci cât de departe este cerul de pământ, așa de departe sunt căile Mele de căile voastre și gândurile Mele de gândurile voastre” (v. 9).

„Samaim” apare de regulă la plural, în românește se potrivește însă singularul. Aici se precizează deosebirea dintre omul păcătos și Dumnezeu. Între cer și pământ există o distanță enormă, ceva incalculabil; astfel că omul păcătos niciodată nu poate regăsi pe Dumnezeu.

„Căci precum coboară ploaia și zăpada din cer și acolo nu se mai întoarce, până nu adapă pământul și-l odrăsește, îl înverzește și dă sămânță semănătorului și pâinea

⁷⁷ Ieronim, *op. cit.*, M.L., tom. 42, col. 553.

⁷⁸ Teodoret: „Fugiți de pe calea necredinței, a fărădelegii”, *op. cit.*, M.G., tom. 81, col. 448.

⁷⁹ Teodoret, *op. cit.*, M.G., tom. 81, col. 448.

spre mâncare, așa este cuvântul Meu, care iese din gura Mea, el nu se mai reîntoarce la Mine fără ispravă, adică până ce nu se va plini ce am voit” (v. 10).

Zăpada și ploaia nu se mai ridică spre înălțimile de unde au coborât decât într-o formă nouă și după ce și-au revărsat conținutul binefăcător asupra pământului. Tot așa pornește Dumnezeu forțele vitale, acolo unde este prezent prin darurile Sale: face din nimic totul, din cuvânt faptă, din om ființă nouă, nobilă și bună, curată și desăvârșită.

Nu este cazul să se individualizeze sensul în persoana lui Mesia. Doar indirect expresia „semănătorul cuvântului” poate încadra și pe Hristos și pe „fruntașii inițiați în sfintele învățături” (Chiril).⁸⁰

Chiril nu exclude nici pe unii, nici pe ceilalți. El pleacă de la general la special și lasă pe toți să coopereze cu Dumnezeu: conducători de popoare, învățații în cele sfinte, alți fruntași, ca și toți cei buni; dar așază în vârful piramidei pe Hristos, căci „περί αὐτοῦ πάντες”: „Jeșit-a semănătorul...”.

16. Slava cetății sfinte

(60, 1-5)

„Scoală-te, luminează-te, căci a răsărit lumina ta și slava Domnului peste tine s'a arătat!”

„Ba” (כן) (kal. Perf.) = „a venit”, în cazul de aici este bine să se traducă cu „a răsărit”. „Zarah” (kal. Imperf.) = „a răsărit”, dar în această legătură de idei este mai potrivit: „s'a arătat”. Această propunere nu este sprijinită de LXX, care are ἀνατέταλκεν (de la ἀνα- și τέλλω = a răsări, a lăsa să răsară soarele) și Vulgata, „orta est”, dar se potrivește în românește.

LXX are în plus cuvântul Ierusalim, care lipsește în textul ebraic; Ierusalimul se subînțelege, astfel că întregirea este admisibilă din punct de vedere al fondului. Cetatea sfântă este îndrumată a îmbrăca haină de sărbătoare, căci s'a sfârșit cu umilințele din trecut. Ierusalimul, personificat, se ridică din întunericul umilinței. De acum va fi luminat, soarele care îl luminează va fi însuși Dumnezeu (căci „Domnul este soare și pavăză”, Ps 121, 6), care „pentru Sion veni-va ca un mântuitor” (Is 59, 20).

În interpretările Sfinților Părinți locul constituie un text direct mesianic. Lumina este Hristos, la Eusebiu⁸² și Chiril⁸³, de aceea este justificat paralelismul între Is 60, 1 și In 8, 12, pe care îl stabilește Ieronim⁸⁴. Procopie din Gaza⁸⁵ vede aici și o justificare a textului Mt

⁸⁰ Chiril, *op. cit.*, M.G., tom. 71, col. 1233.

⁸¹ Chiril, *op. cit.*, M.G., tom. 71, col. 1233.

⁸² Eusebiu, *op. cit.*, M.G., tom. 24, col. 489.

⁸³ Chiril, *op. cit.*, M.G., tom. 71, col. 1321.

⁸⁴ Ieronim, *op. cit.*, lib. XVII, cap. 60, M.L., tom. 42, col. 610.

⁸⁵ Procopie, Ἐπιτομή εἰς τὸν προφ. Ησ., M.G., tom. 87, 2 col. 2617.

15, 24, în baza căruia activitatea misionară a Mântuitorului se îndreaptă mai întâi către Israel, păgânii neavând încă o pregătire sufletească necesară acceptării misiunii Sale.

„Căci iată întunericul acoperă întreg pământul și bezna popoarele, dar peste tine strălucește Domnul și slava Lui, peste Tine se arată” (v. 2).

Se poate ca profetul să fi plecat de la un caz dat și „cei din întuneric” să fie babilonienii (Teodoret⁸⁶) ori iudeii (Ieronim⁸⁷), sau „în întuneric” au fost găsite popoarele când a venit Hristos, cum interpretează Chiril⁸⁸, Eusebiu⁸⁹ și Procopie⁹⁰.

„Întunericul” este imaginea neștiinței, de aceea omul înțelept are ochii în cap, iar nebunul umblă în întuneric, ca unul lipsit de vedere (Ecl 2, 14). „Arafel” d. אַרַפֶּל = nouă, ceață; cel mai potrivit ar fi bezna. Întunecoasă este „ziua Domnului”, pentru aspectul ei înfricoșător (Ioil 2, 2 și Sof 1, 15). „Întuneric și bezna” este acolo unde lipsește lumina adevărului. Această imperfecțiune va fi înlăturată când soarele divin răsare deasupra pământului și încălzește și luminează popoarele.

„Și vor umbla popoarele în lumina ta și împărații în razele soarelui răsăritului tău” (v. 3).

Norma de conducere a popoarelor va fi „lumina cea de sus”. Dumnezeu va deștepta interesul omului pentru lumina spirituală, încât cei de sus ca și cei de jos vor bătătorii această „cale netedă și regală”, cum îi zice Chiril al Alexandriei⁹¹. Eusebiu condiționează această umblare de anumite vrednicii⁹².

„Căci nu va mai fi soarele spre lumina zilei și răsăritul lunii nu va mai lumina pământul, ci va fi fie Domnul lumină veșnică” (v. 19).

Soarele și luna vor continua să-și îndeplinească funcțiile lor, dar mai prețioasă va fi lumina cerească ce va răsări omenirii, de aceea Chiril se gândește la „lumina sufletească”, aprinsă în inimile credincioșilor de Mântuitorul universal⁹³.

„Ridică ochii împrejur și vezi: toți se strâng laolaltă venind la tine, copiii tăi vin de departe și ficele tale vin aduse în brațele doicilor” (60, 4).

„Țad” = latură, brațe, LXX are umăr ὤμος, „teamanah” înseamnă educator, doică. Isaia este provocat să rotească privirile împrejur și să vadă ce mulțime mare de națiuni

⁸⁶ Teodoret, *op. cit.*, M.G., tom. 81, col. 464.

⁸⁷ Ieronim, *op. cit.*, M.L., tom. 42, col. 611.

⁸⁸ Chiril, *op. cit.*, M.G., tom. 70, col. 1324.

⁸⁹ Eusebiu, *op. cit.*, M.G., tom. 24, col. 489.

⁹⁰ Procopie, *op. cit.*, M.G., tom. 872, col. 2620.

⁹¹ Chiril, *op. cit.*, M.G., tom. 71, col. 1324.

⁹² „Demnitate, credință... căci „lumina nu răsare peste toți, ci numai peste cei vrednici (ἀξίους)” *op. cit.*, 489.

⁹³ Chiril, *op. cit.*, M.G., tom. 71, col. 1344.

strâng în cetatea sfântă: ele vin aducând în brațele lor copiii, pentru ca nimeni să nu lipsească de la marele praznic. Teodoret nu uită nici pe cei din Egipt, Asiria și alte regiuni⁹⁴.

„Atunci vei vedea și vei străluci și va înțelege și se va lărgi inima ta, căci se vor aduce la tine bogățiile mării și avuțiile popoarelor spre tine vor curge” (60, 5).

În acele timpuri, Ierusalimul va fi în culmea gloriei sale. Nu numai că „atunci” cetatea va deveni centrul religios al lumii, dar ea se va face depozitara comorilor terestre.

„Va lărgi inima”, adică va fi cu suflet mare, căci lepădându-se de egoismul din trecut, va înțelege că este cetatea tuturor. „Bogățiile mării” sunt produsele apelor, pești, pietre prețioase etc. „Avuțiile popoarelor” sunt aurul, argintul și profitul rezultat din valorificarea averilor mobile și imobile (după cum rezultă din 60, 6). Nu este exclus sensul spiritual al versetului, cum a atras luarea aminte Eusebiu al Cezareei: „Țaria națiunilor face în faptele vrednice și viața înnoită prin duhul credinței”⁹⁵.

17. Doctorul trupurilor și al sufletelor

(61, 1)

„Duhul Domnului Dumnezeu peste mine pentru aceea m'a uns Domnul pe mine ca să binevestesc săracilor, m'a trimis a vindeca pe cei zdrobiți cu inima, să vestesc celor roțiți liberare și celor legați mântuire.”

„Duhul” de aici nu este o persoană a Treimii, ci un dar dumnezeiesc, trimis unora. În această calitate, posesorul „Duhului” influențează mediul apropiat: „sfințește toată făptura”, după precizările lui Chiril al Alexandriei⁹⁶.

Vorbitorul din acest verset este sluga Domnului. Privite prin prisma Noului Testament, cuvintele „astăzi s'a împlinit Scriptura în auzul nostru” alungă orice îndoială cu privire la „slugă”.

Săracilor nu le este dată posibilitatea să guste toate plăcerile lumești. Această situație de inferioritate unii față de alții mai puțin săraci sau chiar mai bogați îi umilește și-l aduce la disperare. La dobândirea fericirii nu bogăția este decisivă. Altele sunt criteriile de soluționare. Elementele se recrutează mai ales dintre săraci. Omul sărac nu beneficiază de favorurile bogatului, dar nici nu are ocaziile de cădere ale acestuia. Omul sărac își păstrează sufletul mai curat, poate și de frică. Adevărul în privința aceasta va ieși pe deplin la iveală abia în timpul evanghelizării διὰ Χριστοῦ Χαρισμύτων (Chiril⁹⁷).

Filologic, ideile acestea sunt susținute întocmai. Verbul „șabar” înseamnă a rupe, a hânge, a zdrobi; în legătură cu inima înseamnă inimă frântă (de durere) și indică aici pe

⁹⁴ Teodoret, *op. cit.*, M.G., tom. 81, col. 465.

⁹⁵ Eusebiu, *op. cit.*, M.G., tom. 24, col. 492.

⁹⁶ Chiril, *op. cit.*, M.G., tom. 41, col. 1549.

⁹⁷ Chiril, *op. cit.*, M.G., tom. 71, col. 1352.

omul cel în suferință, pe care îl mântuie sluga Domnului. „Șebuim”, part. pas. de la „š b h”, vizează pe cei în suferință trupească și sufletească. Liber și fără legături impuse îl vrea sluga pe om; „asurim”, part. pas. pl. „asar” înseamnă cel ce suferă. „A lega” (cf. Is 49, 3; Ps 146, 7) este un sinonim al lui „șabar”, LXX are τυφλοῖς ca și când ar sta: „orbilor”. Cuvântul „pekahkoah” (d. „pakah”) este discutat, mulți îl socot un singur cuvânt (alții îl aseamănă cu „tohu vabohu” din Facere), cu însemnarea: dezlegare, mântuire, așa de exemplu, Kittel⁹⁸, Gesenius⁹⁹, iar unii (de exemplu, Kautsch) cred că textul este corupt¹⁰⁰.

Eusebiu privește ca obiect principal în verset ideea „evangelizării săracilor”¹⁰¹.

„Să vă vestesc anul de iertare al Domnului și ziua de răzbunare a Dumnezeului nostru” (v. 2).

„Anul de iertare” este epoca facerii de bine, pentru că atunci insul își dobândește libertatea individuală și materială. Acest an se mai numește „șnat deror” (an de eliberare) sau an jubiliar, de la „iobel” și înseamnă corn, trâmbiță, răsunetul trâmbiței cu care se prevestea evenimentul (Lev 25, 9). Este serbarea ce se prăznuiește din 50 în 50 de ani. În anul jubileu nu se semăna nimic, iar rodul care creștea de la sine era lăsat săracilor. Moșia înstrăinată în decursul ultimilor 50 de ani revenea vechiului proprietar, iar robii deveneau stăpâni pe avutul și persoana proprie. Anul iertării reabilita frățietatea dintre oameni și amintea că înaintea Creatorului oamenii sunt egali.

În epoca sa, Mesia nu are preferințe față de nimeni, epoca este un fel de an de privilegii pentru toți. Însă acei care vor împiedica mântuirea omului din robia suferinței vor fi pedepsiți de Domnul.

18. Mântuitorul vine

(62, 1-11)

„Pentru Sion nu voi tăcea și pentru Ierusalim nu mă voi liniști, până când nu vă răsări cu răsăritul zorilor dreptatea lui și mântuirea lui ca o făclie va lumina.”

Vorbitorul de aici este Domnul (cf. Is 64, 11), el nu va înceta a pregăti terenul pentru mântuirea făgăduită. Ierusalimul să fie deci în așteptarea gloriei viitoare: când lumina dumnezeiască se va înălța ca un soare strălucitor deasupra cetății sfinte. Chiril al Alexandriei susține că „Sion este Biserica”¹⁰² și s’ar promite (în verset. 1 și 2) mântuirea prin Hristos, atât a iudeilor, cât și a grecilor¹⁰³.

⁹⁸ Biblia ebraica 630.

⁹⁹ Handwörtenbuch, p. 598.

¹⁰⁰ Op. cit., p. 658.

¹⁰¹ Eusebiu, op. cit., (com. la Is), M.G., tom. 24, col. 497.

¹⁰² Chiril, op. cit., M.G., tom. 71, col. 1368.

¹⁰³ Chiril, op. cit., M.G., tom. 71, col. 1368.

„Și vor vedea neamurile dreptatea ta și împărății mărirea ta și te vor numi pe tine cu nume nou, pe care gura Domnului îl va hotări.”

Națiunile vor vedea „dreptatea”, care se va vesti în noul Ierusalim, iar faima universală a cetății va pune în uimire și va însufleți până și pe cei mai nepăsători demnitari ai lumii. Atât înaintea lui Dumnezeu, cât și în fața oamenilor Ierusalimul va fi altul în acea vreme: o cetate patronată de Dumnezeu și adorată de oameni. Trebuie să i se dea un „nume nou”, căci vechea numire nu mai corespunde împrejurărilor și avântului pe care îl va lua în viitor. Pe baza acestui text nu putem ști care este numirea cea nouă a orașului. În Scriptură i se dau următoarele numiri: „Noul Ierusalim” (Ap 3, 12), „Cununa frumuseții” (Pl 2, 15), „Fecioară” (Pl 2, 13), „Bucuria lumii” (Pl 2, 15), „Cetatea cea sfântă” (Mt 4, 5), „Cetatea marelui rege” (Ps 48, 3; Mt 5, 35), „Cetatea lui Dumnezeu” (Ps 87, 3), „Stema regală” (Is 62, 3), „Cea cântată” (Is 62, 12), „Cea neprihănită” (Is 62, 12).

„Și vei fi cunună împodobită în mâna Domnului și o diademă regească în mâna Dumnezeului tău” (v. 3).

Cununa este o podoabă pe care o purta regele (Cânt. 3, 11). Ea se confecționa din aur (Ps 21, 4). Zaharia (6, 11) pune o cunună de aur și argint pe capul arhiereului. O purta și mireasa, dar în cazul acesta confecționată din flori, de unde denumirea de „încununată”. „Tanuf” trebuie citit „țanif”, de unde „țenif melukah” înseamnă o învelitoare de cap (atât pentru bărbați, cât și pentru femei), aici fiind regală se potrivește traducerea „diademă”. „Cunună” și „diademă” sunt imaginea a ceva scump și prețios. Sensul este următorul: în istoria vieții spirituale a omenirii, Ierusalimul va ocupa un loc scump.

„Mai mult, nu te vei chema „părăsită” și pământul tău nu-i va mai zice „Fustia”, ci tu te vei chema „bunăvoința mea întru tine” și pământul tău „cea locuită”, căci are plăcere Domnul de tine și țara va fi locuită” (v. 4).

Ierusalimul a rămas pustiu pentru că locuitorii ei au căzut în mâinile vrăjmașilor (Pl 1, 7) și sălășluiesc printre păgâni (Pl 1, 3). Este singură și părăsită cetatea, ca o văduvă (Pl 1, 15). Domnul își va aminti de ea și-i va aduce iar acasă oaspeții ei plăcuți. Atunci Ierusalimul nu va mai fi singur, ci „mulțimea de credincioși o va împodobi” (Chiril al Alexandriei¹⁰⁴).

Unii șterg din text pe „lo ieamer” („nu-i va mai zice”), însă repetiția ideii intensifică sensul. Alții citesc „șomema” în loc de „șemama”.

„În ce chip feciorul se logodește cu fecioara, copiii se logodesc cu tine; precum se veselește mirele de mireasă, așa se veselește de tine Dumnezeul tău” (v. 5).

Dumnezeu surâde celor care regretă lășitățile trecutului și se întorc cu sinceritate la El pe care L-au părăsit. Când cineva este stăpânit de sentimente curate îndată arc și pe

¹⁰⁴ Chiril, op. cit., M.G., tom. 71, col. 1372.

Dumnezeu alături de dânsul și-i face dulce și fidelă tovărășie. O astfel de mireasă iubită va ajunge să fie Ierusalimul. În scrisul de aici al profetului se oglindesc acele zile frumoase,

„Feste zidurile tale, Ierusalime, pus-am păzitori, toată ziua și toată noaptea nu vor tăcea; voi, care vă aduceți aminte de Domnul, să nu tăceți!” (v. 6).

„Șomrim” (part. pl. d. șamar = a păzi) sunt numiți ciobanii (Ier 31, 10), grădinarii (Pe 2, 15), pădurarii (Ne 2), pândarii (Ier 4, 17), îngrijitorii unei case (Ecl 12, 3) etc. În vorbirea figurată Dumnezeu este paznicul, care grijește de om ca păstorul de turma sa (Ier 31, 10), „Păzitorii” („șomrim”) din versetul acesta sunt profeții (Is 21, 11; 63, 6; Zah 1, 1), instituii de Dumnezeu cu încredințarea rolului de a fi crainicii bunelor vestiri. Ei neconținut vor profeți, vor moraliza societatea și vor pregăti-o sufletește. În partea a doua a versetului, Isaia, luând cuvântul, se lasă pătruns de această dragoste pentru oameni și insistă ca și ceilalți profeți să-și îndeplinească misiunea lor și să țină lumea la curent cu făgăduințele pe care le-a făcut Dumnezeu.

După unii Sfinți Părinți („șomrim”), „păzitorii” de aici sunt îngerii. Așa judecă Teodoret, care se bazează pe psalmul 34, 8 („Îngerul Domnului sălășluiește...”) ¹⁰⁵. După Ieronim, ei pot fi nu numai îngerii, ci și Apostolii și învățații și toți cei care ne apară împotriva răului ¹⁰⁶; sau „sfinții care întruna vor lăuda pe Domnul”, după Procopie din Gaza ¹⁰⁷. La „îngeri și sfinți” cugetă și Chiril al Alexandriei ¹⁰⁸.

„Și să nu-i dați pace până ce nu va zidi și până ce nu va face Ierusalimul de laudă pe pământ” (v. 7).

Profeții să mijlocească neconținut intervenții la Cel de sus, prin înflăcărate rugăciuni și printr-o viață neprihănită, pentru ca fără preget să aibă parte de ceea ce așteaptă: un Ierusalim nou și spiritual. Atunci Ierusalimul va ajunge la un loc de frunte între orașele lumii.

Cu versetele 8 și 9 profetul trece în domeniul intereselor fizice ale lui Israel. Se precizează că poporul își va păstra independența economică și politică, iar componentele viitoarei ordini sociale vor fi mai ales: prosperitatea materială, libertatea și pacea.

Eusebiu interpretează tropic versetele „ar fi vorba despre fructele dreptății” ¹⁰⁹.

„Treceți, treceți prin porți, gătiți calea poporului, neteziți drumul, curățiți-l de piatră, ridicați steag peste popoare!” (v. 10).

Ca și când ar fi rușinat de halul în care se găsește Ierusalimul și drumurile ce duc spre el, profetul încearcă să-i însuflețească pe toți pentru o nouă ordine. Poporul, împrăștiat

¹⁰⁵ Teodoret, *op. cit.*, M.G., tom. 81, col. 476.

¹⁰⁶ Ieronim, *op. cit.*, (lib. XVIII, cap. 62), M.L., tom. 42, col. 630.

¹⁰⁷ Procopie, *op. cit.*, M.G., tom. 87, col. 2657.

¹⁰⁸ Chiril, *op. cit.*, M.G., tom. 71, col. 1373.

¹⁰⁹ Eusebiu, *op. cit.*, M.G., tom. 24, col. 500.

în lume, se va întoarce acasă, el vine cu însuflețire și într'un număr covârșitor, încât abia îi cuprind porțile.

Pentru intrarea în oraș, Ierusalimul avea mai multe porți: a olarilor, a văii (2 Cron 26, 9), a gunoierului (Ne 2, 13), a oilor (Ne 3, 1), a cetății (2 Rg 23, 8), a lui Efraim (2 Rg 14, 13), a regelui (1 Cron 9, 18), cea din colț (2 Rg 14, 13), a peștilor (2 Cron 33, 14), a izvorului (Ne 1, 15), a cailor (Ier 31, 40), poarta de pază (Ne 3, 31), a lui Veniamim (Ier 20, 2) etc..

Uneori circulația în oraș se făcea numai între anumite ore. La fiecare poartă era câte un om de strajă (Ne 7, 3). Se vede că acele porți erau adevărate lucrări de artă, ceea ce justifică jalea lui Neemia la vederea celor arse de foc (Ne 2, 13). Pentru refacerea lor a trebuit să angajeze meșteri aleși și pentru fiecare poartă alt meșter, care mai mult s'au trudit până ce au așezat iar la loc porțile și zăvoarele (Ne 3, 3).

După ce drumul spre Noul Ierusalim se va fi ușurat, prin îndepărtarea impedimentelor morale, păcate și răutăți, imaginate prin gropile și bolovanii străzilor (Eusebiu al Cezareei ¹¹⁰), trebuie invitate și celelalte popoare („steagul” este simbolul înfrățirii), pentru ca să aștepte la un loc surpriza cea mare.

„Iată, Domnul vestește până la marginile pământului. „Spuneți fiicei Sionului: Iată Mântuitorul tău vine! Iată plata lui este cu el și răsplătirea lui înaintea lui!” (v. 11).

Prin mijlocirea profetului, Domnul vestește, pentru ca întreaga omenire să afle că însuși Dumnezeu ia parte la opera de mântuire a omului. Toate făgăduințele Domnului vor fi împlinite. Despre aceasta dă Isaia asigurarea, introducându-ne în profeție cu particula „Iată!”, ceea ce dovedește că înaintea profetului orizontul viitorului se luminează brusc, pentru ca acest organ ales al lui Dumnezeu să vadă grandioasa realizare: pe Cel așteptat în toată strălucirea Lui.

Pentru acest sens al versetului este Chiril al Alexandriei. Se prezice „venirea Mântuitorului” ¹¹¹.

„Fiica Sionului este Ierusalimul, orașul așezat pe coama dealului Sion. Avem aici o metonimie. Chiril face deosebire între fiică și Sion. Sionul este Sionul de altădată, „fiica Sionului” este noua comunitate religioasă, Biserica ¹¹².

„Și li se vor zice „poporul cel sfânt”, „mântuirea Domnului”, și pe tine te vor numi „cea căutată”, „cetatea cea nepărăsită” (v. 12).

Israelul viitor va purta un nume nou, pe cel de sfânt. Această numire rezumă ceva mare, „kodeș”, ὅσιος este cel care duce o viață cucernică (2 Pt 3, 11), desăvârșită (1 Pt 1, 16; Lev 11, 45), omul desăvârșit.

De acest fel de viață este condiționată fericirea, de aceea sfințenia premerge mântuirea. Ierusalimul este centrul care radiază mântuirea. Pentru bucuriile pe care le oferă cetatea

¹¹⁰ Eusebiu, *op. cit.*, col. 500.

¹¹¹ Chiril, *op. cit.*, M.G., tom. 71, col. 1380.

¹¹² Chiril, *op. cit.*, M.G., tom. 71, col. 1380.

va fi mereu căutată. Deschizându-se noi drumuri spre ea, cetatea nu va mai fi abandonată – „din pricina mulțimii de necredincioși” (Chiril al Alexandriei¹¹³) – ca un mormânt rece, ci fără de sfârșit va fi numărul celor care îi bătătoresc cărările.

Ieremia

După Ieremia, realizarea Împărăției lui Dumnezeu pe pământ este o problemă a viitorului celui mai apropiat. La activarea regatului mesianic Israel va juca un rol oarecare. Capitala Împărăției este Ierusalimul, șeful Împărăției este un descendent înțelept și dregă din familia davidică.

Textele mesianice principale sunt în capitolele 3, 23, 31, 33.

1. Ierusalimul, loc de întâlnire al popoarelor (3, 17)

„În vremea aceea, Ierusalimul se va numi „scaunul Domnului” și se vor strânge în el toate popoarele (în numele Domnului la Ierusalim) și nu vor mai umbla după aceea pe urma poftei inimii lor.”

În loc de „în vremea aceea”, LXX are „în zilele (ἡμέρας) acelea și în vremea (καιρὸν) aceea”. Sensul rămâne același. Versetul „În numele Domnului la Ierusalim” lipsește din Septuaginta. Este însă o întregire necesară, textul ebraic primește astfel mai multă claritate. În rest, versetele textului sunt identice.

„În vremea aceea” este o expresie foarte des întrebuițată în Vechiul Testament. Aici expresia are în vedere epoca împlinirii profeției, epoca mesianică. Atunci, Ierusalimul nu numai că va primi un nume nou, ci va fi totodată locul de ședere al lui Dumnezeu, va deveni focar religios, pentru că în viitor „va răsări slava lui Dumnezeu peste cetate” (Is 60, 1). Devenind Ierusalimul oraș sfânt, el va fi locul spre care popoarele își vor îndrepta privirile ca spre un nou Ierusalim. Este vorba despre „Ierusalimul cel înalt”, în care – după cum zice Olimpiodor al Alexandriei – sălășluiește „Duhul lui Dumnezeu”¹¹⁴. Ieronimul lărgeste înțelesul, referindu-l la biserica creștină în general: „totum de ecclesia intelligendum...”¹¹⁵.

„Pofta inimii” indică o viață trăită după preferințele trupului. Locul acestui fel de viață va fi luat de o viață trăită în duh, conformă cu normele indicate la Ioan 4, 24¹¹⁶.

¹¹³ Chiril, *op. cit.*, M.G., tom. 71, col. 1381.

¹¹⁴ Olimpiodor, *Fragmenta in Ieremiam*, cap. III, M.L., tom. 93, col. 633.

¹¹⁵ Ieronim, *Commentarium in Ieremiam prophetam*, libr. I, cap. IV, M.L., tom. 24, col. 730.

¹¹⁶ Ieronim: „popoarele vor trăi într-o atmosferă de pace... nu vor mai stăruî în erori”, *op. cit.*, M.L., tom. 24, col. 730-731.

Așadar, profetul pregătește pe omul cel nou și anticipează viitoarea formă de adorare a lui Dumnezeu.

2. Păstorul cel bun (23, 4-5)

Capitolul 23 ironizează, în partea întâi, pe conducătorii lipsiți de tact și înțelepciune. Înalta stăpânire este organul providenței în mijlocul unui popor, de aceea este un lucru înțelept ca autoritatea să vegheze neconținut la bunul mers al treburilor obștești.

În lipsa unei juste prevederi a diriguitorilor, poporul a devenit victima cridelor patimi. Pentru a reface societatea spre o viață cu totul nouă, Dumnezeu promite că va da „păstori care îi vor paște... și mai mult nu se vor teme, nici nu se vor înfricoșa și nu se vor mai pierde, grăiește Domnul; iată vin zile, zice Domnul, și voi ridica lui David odraslă dreaptă, un rege care va domni cu înțelepciune și va face judecată și dreptate pe pământ” (v. 4-5).

Cuvintele „velo ipakedu” din verset. 4 lipsesc în Septuaginta, ele formează piramida gradăției și sunt atât de justificate la încheierea versetului. „Ipakedu” vine de la פקד și înseamnă a căuta (ceva pierdut). Verbul este pasibil de critică¹¹⁷; Grätz și alții propun modificări în text.

În versetul 4 Dumnezeu promite conducătorii necesari și doriți de popor. Avându-le va fi scut și apărare împotriva tuturor răutăților. Dacă Ieremia n’ar fi văzut prea departe, atunci acei „păstori” ar putea fi Zorobabel, Estera sau Neemia, care rămân însă terași umbre palide ale adevăratului păstor bun.

Prezicerile culminează în versetul 5. Particula („hinnē”, ἰδοὺ), „iată”, atrage atenția asupra noutății pe care o anunță. „Vin zile”, adică altele mai bune. Unii (Keil) văd aici un referenț al profețiilor anterioare (2 Sam 7, 12; 1 Cron 17, 12)¹¹⁸. „Odraslă dreaptă” este regele ideal, promis și mult așteptat, de aceea Teodoret numește „imprudenți” pe cei care văd în „odraslă” pe Zorobabel¹¹⁹. Versiunile mai vechi vizează pe Mesia, ca și tradiția iudaică, pentru că „odraslă” este un titlu aplicat în Vechiul Testament (Is 4, 2; 11, 1) lui Mesia. De acest text isaian este mai apropiat Ieremia 23, 5; de aceea, unii teologi mai noi, ca L. Dennefeld, văd aici un ecou din Isaia 11, 1 și următoarele¹²⁰. A. Condamin îl compară ideologic cu același text isaian, pentru că „versetele 5 și 6 menționează două caracteristici esențiale ale regatului mesianic: dreptatea și pacea”¹²¹.

¹¹⁷ Cf. Dr. P. Volz, *Studien zum Text des Ieremia*, Leipzig, 1920, p. 191.

¹¹⁸ Kom. Zu Ieremia, p. 260.

¹¹⁹ Teodoret, Ἐρημεία... τοῦ Ἱερεμίου, M.G., tom. 81, col. 628.

¹²⁰ L. Dennefeld, *Le Messianisme*, Paris, p. 90.

¹²¹ A. Condamin, *Le livre de Jeremie*, trad. et com. ed. III, Paris 1936, p. 176.

În tot cazul, nu se pot ignora opera și calitățile lui Mesia, atribuindu-se unui muritor de rând ceea ce un geniu tranzitoriu nu poate crea.

3. Legământul cel nou (31,31-33)

Sub focul inspirației, Ieremia scrie că Iuda și Israel vor participa în curând la încheierea unei alianțe noi (v. 31). Bazată pe legile moralei eterne, această alianță n'are altă țință decât întemeierea unei relații cu adevărat amicale între Dumnezeu și om. Spre deosebire de trecut, „legământul cel nou” nu va mai fi desfăcut niciodată (32 și 36), în afară de asta, el nu va mai fi scris pe table de piatră ca altădată, ci „în sufletele oamenilor” (versetul 33).

„Iată vin zilele, zice Domnul, și voi încheia un nou legământ cu casa lui Israel și cu casa lui Iuda, nu ca legământul pe care l-am încheiat cu părinții lor. Pune-voi legea Mea în cele dinăuntru ale lor și scrie-o-voi în inimile lor” (verset. 31-33).

„Iată” exprimă siguranța profeției. Ieremia o vede realizată, de aceea „hinné” se poate reda cu „într'adevăr”, „cu toată siguranța”. Este o ordine naturală ca zilele să treacă și să vină altele, dar aici este vorba de zile excepționale, despre o nouă ordine în lume. Contractanții pactului sunt, pe de o parte Domnul, pe de altă parte Israel. Unii elimină din text pe „Iuda”, de exemplu, Gressmann¹²², Volz¹²³, sub pretext că apare numai în unele variante. De fapt, cuvintele „și Iuda” par de prisos.

Legământul încheiat cu părinții este cel mozaic, unde Moise a fost reprezentantul legal al (părinților) lui Israel. Dumnezeu nu creează fără rost, de aceea prin Noul Legământ nu cade în dizgrație cel vechi, care are cel puțin meritul pedagogic de a fi pregătit pe cel nou.

Există deosebire între Testamente cu privire la modul cum se pregătește desăvârșirea religioasă a omului. Vechiul Testament pleacă din afară (de la legile vizual prescrise) spre interior, cel Nou pleacă dinăuntru spre exterior, adică omul cu credință în suflet influențând întregul complex al vieții.

Totuși, unii teologi străini susțin că Ieremia vizează anumite situații materiale și politice ale lui Israel. Alții, de exemplu, Prof. Univ. L. Dennefeld¹²⁴ au opinii favorabile „nu există la Ieremia nici o aluzie privitor la vreo poziție predominantă a poporului (Israel) în lume sau la vreo transformare miraculoasă a naturii în favoarea sa... ceea ce evidențiază profetul este transformarea sufletelor și uniunea lor intimă cu Dumnezeu. Înalta concepție spirituală pe care o lansează Ieremia privitor la era mesianică, corespunde universalismului celui mai larg”.

¹²² H Gressmann, *Der Messias*, Göttingen, 1929, p. 160.

¹²³ Volz, *op. cit.*, p. 237.

¹²⁴ *Le Messianisme*, p. 94.

Este primul caz în Biblie când se întrebuițează numirea „berith hadașa”, *κοινή διαθήκη*. Acesta este numele ce se dă cărților inspirate ale Noului Testament, ca și acelei importante epoci din istoria spirituală a omenirii. Această numire este creația lui Ieremia. Modul cum a anticipat realitatea istorică de acum 1900 de ani îl pune pe profet între primii marii bărbați onorați cu presimțirea tainelor Universului.

Pavel (la Evr 8, 8) reproduce textual pe Ieremia și vede aici abolirea Legii vechi, pentru a se face locul cuvenit celei noi, „Evangheliei”, cum îi zicea Olimpiodor al Alexandriei¹²⁵. Teodoret¹²⁶ face o distincție clară între Testamentele din versetele 31-33. Unul este cel vechi, altul cel Nou, dar opera aceluiași autor¹²⁷. Și tot așa Ieronim și alții văd în Testamentul de aici pe cel Nou, succesorul celui Vechi¹²⁸.

4. Statul ideal (33, 14-17)

„Iată vin zile, zice Domnul, și voi plini cuvântul cel bun, pe care l-am vorbit către casa lui Israel și către casa lui Iuda.”

„Cuvântul cel bun” este sinonim cu lucru bun, binecuvântare, fericire, căci, în Deuteronom 28, 1-14 binecuvântat, adică fericit este cel ce împlinește poruncile Domnului. Făgăduința fericirii s'a făcut lui Israel și Iuda.

„În zilele acelea și în vremea aceea, voi odrăsli lui David odraslă dreaptă, care va face judecată și dreptate pe pământ.”

În comparație cu 23, 5, pe „țedaka” l-am citit „țadik”, adică „dreaptă”, și nu „dreptate” (deci, „odraslă dreaptă”)¹²⁹. „Cuvântul bun” se realizează în sensul că Mesia va face dreptate. Pământul este Canaanul, iar prin extensiune lumea. În Tradiție, profeția se raportează tipic la Zorobabel, dar realizarea deplină se înfăptuiește prin Mântuitorul. Așa interpretează de exemplu, Teodoret¹³⁰.

„În zilele acelea va fi mântuit Iuda și Ierusalimul va locui în pace și acesta va fi numele cu care va fi numit: Domnul, dreptatea noastră.”

În timpul realizării făgăduințelor, Iuda va fi mântuit de toate relele. Făgăduințele sunt atât de ordin material, cât și de ordin spiritual. Nenorocirile sunt cele venite prin război, foamete, exil etc.

¹²⁵ Olimpiodor, *op. cit.*, M.L. tom. 93, col. 689.

¹²⁶ Teodoret, *op. cit.*, M.G., tom. 81, col. 665.

¹²⁷ Idem.

¹²⁸ Ieronim, *op. cit.*, M.L. tom. 24, col. 918.

¹²⁹ Volz, *op. cit.*, p. 249.

¹³⁰ Teodoret, *op. cit.*, M.G., tom. 81, col. 676.

Porecle ca Sodoma, Gomora atribuite cetății decăzute de către profeți (Is 1) vor trece în uitare.

„Căci așa zice Domnul: Nu-i va lipsi lui David bărbat care să șadă pe scaunul casei lui Israel.”

Aici avem o profeție despre veșnicia tronului davidic. Promisiunea era necesară mai ales după ce Sedechia, ultimul rege din dinastia davidică, dus fiind în captivitate, se credea că firul succesiunii s'a rupt. Bărbatul din verset este, în sens tipic, cel indicat la Luca 1, 32 și urm.

5. Preoția veșnică

(33, 18)

„Și preoților leviți nu le va lipsi bărbat înaintea feței Mele, care să aducă ardere de tot și fumul prinosului să-l înalțe și să aducă jertfe în toate zilele.”

Aici avem făgăduința despre veșnicia preoției. Ea va fi eternă printr'un urmaș celebru în ale preoției. Preotul va ieși din tribul Levi. Acesta nu poate fi creștin, care nu are succesiune levitică.

6. Alte perspective mesianice

(33, 20-25)

„Așa zice Domnul: Dacă se desface legământul meu cu ziua și legământul meu cu noaptea, ca să nu mai fie zi și noapte în vremea lor, atunci va putea fi desfăcut și legământul Meu cu David.”

Omul nu poate schimba ordinea naturii. Legile ei se succed independent de voința lui: căldura, frigul, iarna, vara, viața, moartea, ziua și noaptea au fost și vor fi. Noaptea lungi ale polilor nu pot fi înlocuite cu cele din regiunea ecuatorială, nici desființate. Întocmai cum omul nu poate produce vreo schimbare în această privință, așa Domnul nu va modifica nici unul din planurile Sale, concepute din veci, în vederea mântuirii. Legământul cu David spre această mântuire țintește, el rămâne un contract valabil în nesupus modificării. Ca titlu de comparație, servește noaptea cu ziua, care se succed una altele după aceeași rânduială.

„Precum nu se poate număra oastea cerurilor... așa voi înmulți sămânța lui David, sluga mea, și pe leviți, care îmi slujesc.”

„Așer” stă aici cu înțelesul de „kaaser” = precum. Cuvintele ne amintesc făgăduințele făcute patriarhilor. Sensul este următorul: câte stele sunt pe cer, atâția vor fi urmași spirituali ai lui David și ai celor care slujesc lui Dumnezeu.

„Și a fost cuvântul Domnului către Ieremia, zicând: N'ai văzut ce vorbește poporul acesta: Cele două neamuri pe care Domnul le-a ales, le-a lepădat și ei disprețuiesc poporul Meu, ca și când în ochii lor n'ar mai fi popor.”

„Poporul acesta” nu sunt caldeii, cum spun unii, ci câțiva evrei mai puțin patrioți. Aceștia nu prețuiesc după cuviință făgăduințele divine, alegerea lui Israel și în genere destinul pregătit lumii prin ei.

„Cele două neamuri” sunt Israel și Iuda, pe care Isaia (8, 14) le numește „două case”. Steaua lor a apus, își zic unii pesimiști, care au convingerea eronată că Dumnezeu i-a uitat.

„Așa grăiește Domnul: Pe cât de adevărat este că am încheiat legământ cu ziua și cu noaptea și am rânduit legi pentru cer și pământ, tot așa de adevărat este că nu voi lepăda sămânța lui Iacov și pe David, robul meu, încât să nu iau din sămânța lor stăpânitori peste urmașii lui Avraam, Isaac și Iacov...” (v. 25).

Lipsa de afecțiune arătată poporului ales, Dumnezeu o combate reînnoind făgăduințele. „Cerul și pământul” este un ebraism pentru „universul”, noțiune care lipsește evreilor vechi. Rânduiala universului Dumnezeu a hotărât-o. Pomenind pe cei trei patriarhi, Ieremia face dovada că cunoaște profețiile mesianice din Facere și că între diferitele texte de acest gen există o succesiune logică.

Iezechiel

Cartea lui Iezechiel este străbătută de un duh al înnoirii. Pe ruinele crizei religioase, profetul pregătește noul aspect religios al omenirii: altfel de cetate sfântă, alte mijloace de purificare, alt om, cu o inimă înnoită și cu un duh nou de viață.

Textele mesianice discutate sunt în capitolele 21, 32; 34, 23; 36, 25; 37, 26 și 47, 1.

Întâiul text poate fi numit:

1. Profeție despre Acela căruia I se cuvine domnia

(21, 32)

Pentru ideile și faptele sale pământești regele iudeilor este osândit. Nedreptățile sale îl vor dezbrăca de augusta-i demnitate.

Ruină, grămadă peste ruină se va ridica, doruri, visuri, glorii vor fi șterse. Regalitatea, care sfârșește tragic, nu se va mai reabilita până când vine Cel cu adevărat demn de ea.

„Ruină, ruină, ruină voi face-o, vai de ea, așa va rămânea până când vine Acela căruia I se cuvine și aceuia îi voi da-o.”

„Ava” („ruină”, LXX are ὁδύα) se referă nu numai la cetatea Ierusalimului care va fi distrusă, ci și la rege și imperiul său, care vor rămâne baltă până la venirea „Aceluia”. Repetarea lui „ava” (de trei ori) dă frazei un înțeles superlativ, adică „ruina” va fi totală.

„Acela” căruia i se cuvine domnia este regele visat din moși-strămoși, Mesia, pe care sub focul inspirației, Iezechiel îl vede prin prisma făgăduinței lui Iacov din Facere 49, 10 (cf. și Gal 3, 19).

„Ad” indică termenul până când durează „ruina”. Ca și în Fc 19, 10, fraza introdusă prin conjuncția „ad” poate să aibă o semnificație dublă: acțiunea descrisă în propoziția până la „ad” încetează când începe acțiunea frazei introdusă prin „ad”, sau acțiunea descrisă în fraza până la „ad” nu încetează când începe acțiunea frazei introduse prin „ad”. Dacă admitem cazul prim, atunci Iezechiel zice „ruina” va înceta când vine „Acela”. Nu poate fi corectă această interpretare și care ar avea următorul înțeles: dezastrul anticipat de profet nu mai dăinuiește pe vremea lui Hristos, căci prin venirea Lui se ridică acel blestem. Acest fel de interpretare este în contradicție cu istoria. Tocmai în vremea lui Hristos există ruina: prin preluarea tronului de către o dinastie străină, prin dărâmarea orașului Ierusalim și a templului. În primul secol al erei creștine se produce și împrăștierea lui Israel, care a fost obiect de prevedere, transmis viitorului limpede în sublimile revelații biblice: „Dumnezeu te va împrăști printre toate neamurile, de la o margine a pământului la cealaltă, între aceste neamuri nu vei fi liniștit și nu vei avea un loc de odihnă pentru talpa picioarelor tale” (Deut 28, 64).

Deci nu va înceta dezastrul, ba tocmai își ajunge culmea pe vremea lui Hristos, iar dacă Hristos preia anumite prerogative care-i sunt rezervate, ca domnia, le continuă pe acestea în sens spiritual însă. Politic, nu se va reabilita Israel prin venirea lui Hristos, nici nu i se va recunoaște primatul religios. Surpriza convertirii evreilor este prevăzută de Biblie (Apoc 1, 7) pentru a doua venire a lui Hristos, când mulțimea de evrei încreștinați vor întâmpina cu o deosebită afecțiune pe Mântuitorul.

Sensul mesianic este în genere admis, (cf. Rothstein¹³¹ 1909, Heinisch¹³² 1923, Kall¹³³ 1942).

2. Păstorul cel bun (34, 22-25)

Un alt text mesianic este profeția despre păstorul pe care îl va trimite Domnul: „*Voi veni în ajutorul oilor mele ca să nu mai fie pradă... și voi judeca între oaie și oaie; și voi pune peste ele un singur păstor, care le va paște pe robul Meu, David, Acela le paște. Și Eu, Domnul, voi fi Dumnezeul lor, iar robul meu David va fi împărat în mijlocul lor; și voi încheia cu ele un legământ de pace și voi îndepărta din țară orice fiară sălbatică...*”

„Oile”, tipul animalelor blânde, sunt credincioșii și în genere oamenii buni, iar mai apoi unele dintre oi sunt imaginea celor răi. Tabloul ar fi mai reușit dacă s’ar întregi 22 b cu „berbecii” și „țapii” din versetelul 17, simbolul biblic al celor răi, ca și caprele, tipul

¹³¹ D. h. Schr. Des A. T., Bd. I 3-te Aufl, Tübingen, 1909, p. 877.

¹³² D. B. Iezechiel (în D. H. Schr. Des A. T., Feldmann & Herkenne, Bd. VIII 1, Bonn, 1923, p. 108).

¹³³ Das B. Ezechiel, in Herders Bibelkom, Bd. X, 1, Freiburg i. Br., 1942, p. 114.

animalelor neastâmpărate (cf. Mt 25, 32). Sensul versetului 22 este următorul: „*Dumnezeu va judeca la vremea Sa pe cei buni și pe cei răi și va elibera pe cei buni din suferință.*”

Versetul 23 ne informează că în viitor omenirea va forma o unitate din punct de vedere religios. Pentru „Păstorul”, vezi Is 40 și Ier 23, 4. Păstorul vine după ce Israel se va reabilita (cf. Osea 9, 9).

El este „rob” al Domnului, pentru că lucrează din ordinul și în numele lui Dumnezeu și pentru că „sluga” va fi inițiată în opera sa de către Dumnezeu, întocmai ca un ucenic al lui de către maestrul său binevoitor. Teodoret¹³⁴ precizează că „slugă” este după natura omenească și nu după demnitatea (ἀξία...) sa.

Raban Maurul, în secolul IX, apropie pe „Păstorul” de aici de „Cel bun” din Ioan (cap. 10). Calificativul „David” indică originea după trup, un „David redivivus” prin sămânța sa (cf. 2 Sam 7).

3. Apă și duh (36, 25-27)

Un adevăr nou descoperă Iezechiel ceva mai târziu în capitolul 36, unde prevestește o schimbare nemaiauzită în aspectul etic al lumii: „*Vă voi stropi pe voi cu apă curată și vă voi curăți de toate necurățiile voastre și de toți idolii voștri vă voi curăți și vă voi da o inimă nouă și un duh nou voi pune în lăuntrul vostru și voi lua inima cea de piatră din trupul vostru și vă voi da o inimă de carne, și Duhul Meu voi insufla în voi, ca să umblați întru voia Mea...*”

„Gillulim” (de la „gillul”), „idoli”, reprezintă viața lipsită de o concepție sănătoasă, o viață păgână. Întrucât ideea aceasta este exprimată și de „tuma” („necurăție”, unii elimină din text cuvintele „și de idolii voștri”). Această eliminare este o eroare, căci în versetul 25 ideologia urmează un fel de gradație, prin sinonimul „gillulim”, ideea se exprimă cu mai multă emfază.

Vechiul Testament impune anumite spălări. Este spălarea mâinilor înainte și după masă, spălarea picioarelor oaspeților, spălarea morților, spălarea celor necurați, spălarea preoților etc... „Apa” (ca și isopul din Ps 50,9) este simbolul curățeniei și al sfințeniei, o umbră a stropirii viitoare. Spălările Vechiului Testament mijlocesc o curățenie externă, spălarea viitoare purifică intern. Este apa pe care Teodoret o numește „curată și înnoitoare de viață”¹³⁵.

Că apa va fi mediul, iar Duhul remediul rezultă din cuvintele Mântuitorului „de nu se va naște cineva din apă și din duh, nu va intra în Împărăția cerurilor” (In 3, 5).

¹³⁴ Teodoret, Ἑρμηνεία τοῦ Ἰεζ. M.G., tom. 8, col. 1161.

¹³⁵ Teodoret, Ἑρμηνεία τῆς προφ. τοῦ Ἰεζεκιήλ. M.G., tom. 81, col. 1184.

Versetul 26 arată urmările renașterii prin stropirea cu apă curată: înrăurește asupra omului, iar cel stropit simte că viața trebuie refăcută din temelie, pentru alte ținte, pentru alte dorințe sfinte, spirituale și desăvârșite.

4. Legământul cel nou

(37, 26-27)

O altă prevestire tot așa de celebră este cea din capitolul 37, 26-27: „Voi încheia legământ de pace, legământ veșnic și vor avea sfintele Mele pentru totdeauna în mijlocul lor și locașul Meu va fi între voi”.

Caracteristica epocii mesianice este frățietatea, ca urmare a Noului Legământ, care este unul de „pace”, „nu unul de ceartă și război ca cel Vechi, ci după dorința exprimată de Domnul la Ioan 14, 27” (Raban Maurul)¹³⁶. Specificul legământului este durata nelimitată, o altă surpriză a epocii mai este plasarea sanctuarului în mijlocul poporului, „a tuturor popoarelor” (Teodoret¹³⁷), căci „altarele sfinte s’au dăruit pentru toți și unul și același este Dumnezeu acelora ca și al acestora”¹³⁸. Templul fiind totdeauna în mijlocul lor, Dumnezeu este vizibil pentru toți, căci templul este simbolul prezenței Lui. „Sfintele Mele” este un sinonim pentru „templul Meu” (Ier 32, 49; Is 54, 10).

Corectura propusă versetului 26 (de Rothstein¹³⁹), „otam” în „ittam” este necesară.

5. Apa cea vie

(47, 1)

În capitolul 47, Iezechiel are o curioasă viziune. El vede un „izvor de apă” ieșind din altarul templului, care, mărindu-și conținutul, devine fluviu. Undele sale curg torențial, spre marea moartă, însănătoșind apa și mijlocind o producție bogată în pește. Pe ambele maluri ale râului sunt „copaci mulți... și pomi... a căror frunze nu se vor veșteji, nici se va sfârși rodul lor...”.

Unii Sfinți Părinți atribuie o însemnătate simbolică textului. Teodoret spune că apa ieșind din templu înseamnă că de la iudei vine mântuirea¹⁴⁰, apa care sfințește simbolizează doctrina Mântuitorului¹⁴¹.

În tot cazul, nu avem aici un text direct mesianic. Din ansamblul lui se poate scoate următoarea învățătură: apa, elementul necesar vieții trupesti, este simbolul elementelor

¹³⁶ Raban Maurul, *op. cit.*, M.L., tom. 110, col. 864.

¹³⁷ Teodoret, *op. cit.*, M.G., tom. 81, col. 1200.

¹³⁸ Teodoret, *op. cit.*, M.G., tom. 81, col. 1200.

¹³⁹ *Op. cit.*, p. 928, și în Biblia ebraică a lui Kittel, II, p. 808.

¹⁴⁰ Teodoret, *op. cit.*, M.G., tom. 81, col. 1240.

¹⁴¹ Raban Maurul, *op. cit.*, M.L., tom. 110, col. 1051.

necesare unei trăiri sufletești (de exemplu Zah 14, 8, dar mai ales In 4, 13). Timpurile mesianice sunt izvor de binecuvântări: belșug și mulțumire sufletească celor care înțeleg glasul vremii. Acest duh al vremii, ca un val de apă se revarsă asupra sufletelor, iar credința religioasă este o forță lucrătoare, ea săvârșește minuni.

În tot cazul, cei mai mulți teologi admit profeții mesianice la Ezechiel. Astfel, Brațiotis din Atena numește epoca din vremea „bunului păstor” *νέα θεοκρατία*¹⁴², iar prof. V. Tarnavski¹⁴³ admite că părți din Iezechiel (cap. 47) conțin o descriere poetică a viitorului mesianic.

Daniel

În istoria dezvoltării spirituale a omenirii, profetul Daniel ocupă un loc aparte. Pe cât de puține, pe atât de clare sunt viziunile sale privind viitorul. Trei sunt locurile la care ne oprim:

1. Împărăția păcii (2, 44);
2. Fiul omului (7, 13);
3. Cele șaptezeci de săptămâni (9, 24-27).

În fruntea textelor cu conținut mesianic stau celebrele cuvinte: „În zilele împărățiilor acelora, se va scula Dumnezeuul cerului, o împărăție care nu va fi nimicită în veci, și împărăția nu se va lăsa altui popor; sfârâma-va și va nimici toate împărățiile, dar ea va dăinui în veci” (vezi și Dan 2, 45).

Antecedentele profeției sunt următoarele: Împăratul Nabucodonosor al Babiloniei a avut un vis pe care l-a scăpat din memorie. Dorea mult să-l vadă reconstituit și mai ales explicat. Daniel îndeplinește această dorință. Este visul cu statuia cu cap de aur, piept de argint, pânțec de aramă și picioare de argilă, pe care o stâncă coborâtă din înălțime o lovește și o sfarmă.

Cele patru părți ale colosului cu picioare de lut reprezintă patru împărății: Babilonia, Medo-Persia, Greco-Macedonia și Imperiul Roman. Stânca este împărăția lui Dumnezeu. Acesta ar fi sensul general. În ce privește detaliile, ele sunt încă obiect de discuție. De fapt, după interpretarea lui Daniel, capul de aur nu este direct Babilonia, ci Nabucodonosor care, identificându-se cu imperiul său, reprezintă Babilonia (Dan 2, 38). Celelalte trei împărății nu mai sunt reprezentate prin căpeteniile lor. A doua împărăție (verset. 39 și 32) este mai puțin importantă decât prima, precum argintul este inferior aurului; a treia (verset. 32 și 39) se raportează la cele două anterioare ca arama față de argint și de aur; a patra (verset. 33 și 40) reprezentată prin fier, nu va desființa pe cele anterioare, dar le va distruge (cf. 2, 40, 41). A cincea împărăție este una spirituală.

¹⁴² Εισαγωγή... εις την Π, Atena, 1937, p. 241.

¹⁴³ *Introducere în sfintele cărți ale Vechiului Testament*, Cernăuți, 1928, cf. și Cornely, *Introd.*, (trad. fr.), Paris, 1928, vol. I, p. 733.

Această viitoare împărăție va fi a lui Dumnezeu, a Lui proprie, nu a lui David sau Solomon. Caracterul ei divin îl exprimă natura și originea sa. Ea își începe originea pe pământ, nu însă pe ruinele celor patru regate, ci ființează deodată cu acelea, dar în vreme ce cele patru împărății scad încet, încet, apoi se sting, împărăția a cincea devine mai mare și umple întreg pământul. Ea nu va mai fi desființată de nimeni. Caracterul genuin al ei este universalismul și veșnicia.

Uneori, în profețiile Vechiului Testament, Împărăția lui Mesia se confundă cu evenimentele contemporane ale epocii, însă aici nu este cazul, împărăția cea nouă nu este o reactivare a teocrației vechi, când regii, locuitori ai regelui nevăzut, își luau angajamentul de a domni după voia lui Dumnezeu, dar nu se conformau niciodată. Ea având structură transcendentă, nimeni nu este autorizat a o conduce. Daniel are astfel o concepție mai avansată despre originea divină și despre natura spirituală a împărăției mesianice.

2. Fiul omului

(7, 13)

Căpetenia împărăției prevestite de Daniel în capitolul 2, 34 și 2, 44 este „Fiul Omului”. Acest moment constituie al doilea text mesianic la Daniel. Este vedenia profetului descrisă în 7, 13, 14: „Am văzut în vedenia nopții și iată cu norii cerului venea unul ca un Fiul al Omului și a ajuns până la cel vechi de zile și înaintea Lui a fost adus și I s'a dat Lui puterea, slava și împărăția, ca toate popoarele, neamurile și limbile Lui să-I slujească. Stăpânirea Lui este veșnică, ea nu va trece, iar împărăția Lui nu se va strica (niciodată)”.

În versetul 13 este bătătoare la ochi deosebirea între Septuaginta și textul original în ce privește prepoziția „im”. Această prepoziție înseamnă „cu”; or, Septuaginta traduce prin... care înseamnă „pe” (adică pe norii cerului). Numai Dumnezeu vine pe norii cerului (cf. Is 14, 4) și atunci iată că Septuaginta aduce cu sine o tradiție foarte veche despre divinitatea „Fiului Omului”.

Că „Fiul Omului” este traducerea cuvintelor („ke”), „bar enaș”. „Ke” înseamnă „cu”, „bar” are înțelesul lui „ben”; un sinonim ar fi „ben adam”. Sensul lui „bar” este mai larg ca a lui „ben”. Daniel, când se numește pe sine fiu al omului, își zice „ben adam” (8, 17), tot așa Iezechiel 2, 1 se numește „ben adam”. Rezultă că „ben adam” desemnează pe orice om în genere, iar „bar enaș” are un înțeles mai înalt. Hristos spune la Mt 26, 61 că Fiul Omului, pe care L-a văzut Daniel venind pe norii cerului, este chiar El. Că „bar enaș” nu este un om de rând rezultă din descrierea în care este încadrat: „coboară pe norii cerului”, de sus deci, din cer pe pământ. Numele „Fiul Omului” (ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου) și-l dă bucuriei și Mântuitorul (la Mt 11, 19; Mc 8, 31; Lc 9, 58; In 8, 28). Astfel, „bar enaș” este numele lui Mesia, și nu personalitate a împărăției sale. Sfinții Părinți identifică numele („Fiul Omului”) cu expresia „Fiul lui Dumnezeu”, deducere corectă din punct de vedere dogmatic, inadmisibilă însă gramatical.

„Cel bătrân de zile” este Dumnezeu. Profetul anticipează dubla natură a Fiului. În viziunea sa, Daniel îl vede pe Mesia Dumnezeu și om totodată. Preexistența face parte din natura sa divină. După interpretarea Sfântului Ioan Hrisostom, locul învață că:

1. Fiul este deoființă (ομοτιμία) cu Tatăl;
2. Fiul vine în lume după Tatăl (căci Tatăl șade pe tron, în timp ce Fiul vine pe nori);
3. Preexistența Fiului (căci mai înainte de a veni pe lume, era în nori)¹⁴⁴.

Cuvintele „puterea”, „slava”, „împărăția” conțin ideea trinitară. Ecfonisul cel mai obținut cu care se încheie rugăciunile și ecteniile este „Că a Ta este Împărăția și Puterea și Slava”, în care rugătorul face o mărturisire de credință în Treime și este inspirat poate de aici.

Celelalte caracteristici ale împărăției mesianice (veșnicia, universalismul etc.) nu sunt idei proprii lui Daniel, ele au fost anticipate cu mult înainte, de alți profeti.

Chiar dacă este evident conținutul mesianic al versetului, totuși sunt teologi care spun că Daniel nu s'a gândit la Mesia. Astfel judecă de exemplu, K. Marti¹⁴⁵, iar H. Gressmann¹⁴⁶ atribuie o origine mitologică textului. Ideea din Daniel nu este mitologică, ci bine cunoscută Vechiului Testament. În Psalmul 104, 3, Dumnezeu își „face car din norii cerului și umblă pe aripile vântului”. Sensul de aici este figurat: prin urmare, Dumnezeu locuiește în sfere opuse materiei. Acest sens se potrivește în parte și versetului nostru, mai ales de când König E.¹⁴⁷ a dovedit că sunt destule motive gramaticale și istorice.

Un înger nicidecum nu poate fi „Fiul Omului”, căci nicăieri nu se spune în Vechiul Testament că îngerii conduc o împărăție oarecare, fie una materială sau spirituală.

3. Cele șaptezeci de săptămâni

(9, 24-27)

Profețiile danielice își ating culmea în 9, 24-27, în profeția numită cele șaptezeci de săptămâni.

„Șaptezeci de săptămâni s'au hotărât pentru poporul tău și pentru cetatea cea sfântă, pentru ca fărădelegea să-și ajungă culmea și păcatul să covârșească, pentru a ispăși vina și a aduce dreptate veșnică și a se plini dreptatea și proorocia și a se unge Sfântul Sfinților” (v. 24).

Șeptimile sunt redată în Septuaginta prin εβδομάδες, așa are și Vulgata: „ebdomades”, care înseamnă săptămâni. Traducerea ar fi mai corectă dacă s'ar reda eвреiescul „șabuim” cu „septimi”. Săptămâna ne trimite la șapte zile, câtă vreme „șeptimea” ne lasă libertatea

¹⁴⁴ I. Hrisostom, Ἐρμηνεία εἰς τὸν Δανιήλ, M.G., tom. 56, col. 232.

¹⁴⁵ Das Buch Daniel, in Kautzsch, Die Schrift des Alten Testament, Tübingen, 1910, p. 436.

¹⁴⁶ Der Messias, Göttingen, 1929, p. 343 ș. U.

¹⁴⁷ Op. cit., (D. mes. Weiss), p. 310.

de a ne gândi și la șapte săptămâni sau șapte ani. Textul ebraic nu-i împotriva acestei interpretări, pentru că, deși pluralul de la „șabua” este și „șabuot” (cu sufixul femininelor), totuși se redă prin „șabuim”. Gesenius¹⁴⁵, Zimmern¹⁴⁶, Buhl¹⁴⁷ traduc totuși pe „șabuim” cu „Jahrsiebend”, „Jahrwoche”, iar E. König¹⁴⁸ cu „Siebenheiten”.

Comentatorii se gândesc la șeptimi, săptămâni de ani. Șaptezeci se înmulțește cu șapte, iar suma rezultată indică termenul final (70x7=49 ani). Pentru acest procedeu se aduc următoarele argumente: tradiția, reprezentată prin Sfinții Părinți, a interpretat numărul ca fiind ani, pentru că „șeptimea” din Dan 9, 24 are legătură ideologică cu cei șaptezeci de ani din 9, 2. La cei vechi era în uz acest fel de a se exprima. Varro (Gall. Noct. Attic., 1. III, c. IX) scrie: jam undecim annorum hebdomadam ingressum esse, et ad eum diem septuaginta hebdomadas librorum conscripsisse¹⁴⁹. Exemple ca acestea sunt și la Aristotel (Polit. VII, 16; Censorin. De die natali c. 14)¹⁵¹. Avem și argumente biblice Lev 15, 2, 4, 5; 26, 24, 35, 43; 2 Cron 36, 21; Ie; 4, 6. Cartea apocrifă a Jubileelor este intitulată „Cartea săptămânilor de ani”. Se citează și cartea 4 Ezra cu același scop.

De altfel, la 10, 2 Daniel, vorbind de săptămâna obișnuită, o numește șeptime de zile (săptămână). Tot așa de adevărat este că spațiul de 490 de zile ar fi prea restrâns pentru epuizarea celor profețite în Dan 9, 24.

„Nehtach” (εξήτησεν) s’au hotărât, s’au decretat, cum redă Teodoret¹⁵², înseamnă și s’au tăiat, s’au numărat, s’au despărțit.

„Poporul” este cel al profetului, Dumnezeu i l-a încredințat pentru a-l menține tare în credință și pentru a-l pregăti în vederea mântuirii. „Orașul” este Ierusalimul, este numit „al tău” nu pentru că ar fi locul natal al profetului, ci se are în vedere iarăși rolul misionar pe care îl îndeplinește în mijlocul celor din capitală. Septuaginta are Σιών în loc de Ierusalim. „Sfânt” este atributul care se potrivește cel mai bine Ierusalimului, odinioară centru al cultului, mai târziu capitală religioasă, „cetatea marelui rege”, cum îi zicea Psalmistul (48, 3), iar în epoca creștină oraș sfânt (Mt 4, 5).

„Pentru ca fărădelegea să-și ajungă culmea și păcatul să covârșească”¹⁵³.

Răul va progresa până ce criza morală își va ajunge culmea. În lumina acestei crize, idealul spiritual apare mai necesar, iar aspirația către mântuirea omenirii se vede mai lămurit. Numai după ce cade, omul își dă seama ce înseamnă a fi învingător.

¹⁴⁵ W. Gesenius, *Hebr. und aramaisches Handwörterbuch über das A. T.*, în *Verb. Mit Dr. H. Zimmern bearb. V. Dr. F. Buhl*, 14. Aufl. Leipzig, 1905, p. 731.

¹⁴⁶ E. König, *op. cit.*, (M. Weiss), p. 316.

¹⁴⁷ Card. Meignan, *Les derniers prophètes d'Israël*, Paris, 1894, p. 91.

¹⁴⁸ Dr. O. Zöckler, *Der Prophet Daniel*, în *Bibelwerk*, Lange, tom. VII, Leipzig, 1870, p. 177.

¹⁴⁹ Teodoret: Ἰπομνήμα εἰς τὰς ὁράσεις τοῦ... Δαν. M.G., tom. 81, col. 496.

¹⁵⁰ Teodoret zice: „Să ia sfârșit păcatul (τέλος λάβῃ ἡ ἁμαρτία), o. c., M.G., tom. 81, col. 1472.

„Pentru a ispăși”, adică pentru a se duce o jertfă expiatoare dreptății dumnezeiești și a șterge vina omului. Principiul este pentru faptă și răsplată și năpastă pentru năpastă și are valabilitate și în domeniul spiritual.

Expierea cultică externă nu face cu puțință împăcarea omului cu Dumnezeu; expierea va fi de caracterul structural al împărăției lui Mesia, veșnică deci. Expresiile „A plini vedenia... proorocia” se referă la viziunile și profețiile care privesc pe Mesia și împărăția Sa. Ele se realizează la „plinirea vremii”.

„Să se ungă...”.

În vechime se ungeau cu undelemn aromat mai ales frunțașii. Își ungeau părul capului și barba. Unii își fricționau tot corpul, ba în semn de stimă și respect față de cineva, i se ungeau aceluia picioarele¹⁵⁴.

În Vechiul Testament se ungeau preoții la instituire (Lev 7, 35), profeții (1 Rg 16, 16), și regii la urcarea lor pe tron (2 Cron 23, 11). De aici vine titulatura regilor de unși ai Domnului, Χριστός τοῦ θεοῦ (1 Sam 12, 3). Cu timpul se aplică la Hristos această numire, de ex. 1 Sam 2, 10 și Ps 2, 2. Ungerea este simbolul bucuriei, al mulțumirii. Neglijarea ungerii era semn de întristare. Fariseii evitau ungerea pentru a se arăta oamenilor că ei sunt posomorâți din pricina postului prea aspru. Sfânta Scriptură osăndește această neglijență, îndemnând la îngrijirea părului prin miruire (cf. prov 9, 8; Mt 6, 17).

„Kodeș kodașim” („Sfântul Sfinților”) servește în evreiește pentru a exprima ceva foarte sfânt, sfințenia în gradul cel mai mare, locul cel preasfânt (Num 18, 10) altarul tămâierii (Ieș 30, 10), uneltele de la sacrificiul „arderii de tot” (Ieș 30, 29), uneltele de la chivotul Legii (Num 4, 4), tămâia de pe altarul tămâierii (Ieș 30, 36), pâinile punerii înaintea (Lev 24, 9), darurile închinat Domnului (Lev 27, 28) și prinoasele de la jertfe (Lev 10, 12). Gesenius (în „Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch” ed. 14, Leipzig, 1905, p. 643) susține că „Kodeș-kodașim” din Daniel 9, 24 vizează locul sfânt („heilige Orte”). În acest sens, apare la 1 Cron 23, 13, unde Aron este îndrumat să servească la locul prea sfânt. În Ieș 39, 27 jertfelnicul (altarul sacrificiilor) este numit loc prea sfânt, „sfântul sfințelor”. Despre jertfelnic nu poate fi vorba aici. Profetul are în vedere templul ideal, și în cazul acesta se gândește la întemeierea bisericii creștine, sau este aici unicul caz când lui Mesia I se dă numele de „Sfântul sfinților”. Și într’un caz, și în celălalt textul rămâne mesianic. Însă Templul este numit „kodeș-hakkodașim” (cu articolul „ha”), iar aici avem noțiunea lipsită de articol. Versetul 25 și următoarele pledează pentru interpretarea din urmă. La Lc 3, 5 Mariei i se pune în vedere că dintr’însa se va naște Sfântul. Bazat pe această realitate, Teodoret susține că Sfântul este Hristos¹⁵⁵. Precizări în privința profeției ne dă în continuare versetul 25: „Să știi și să înțelegi: de la ieșirea cuvântului ca iarăși să

¹⁵⁴ Tarnavski, *Arheologia*, p. 134.

¹⁵⁵ Teodoret, *op. cit.*, M.G., tom. 81, col. 1473.

se zidească Ierusalimul și până la Unsul, principele, sunt șapte șeptimi și 62 de șeptimi; și iar vor fi zidite șanțurile și zidul”. Daniel nu era convins în legătură cu profeția de la Ier 24, 11 („șara va fi pustiită și poporul rob va fi 70 de ani”) și 29, 10 („după ce se vor împlini 70 de ani în Babilonia, vă voi întoarce acasă”). În timp ce făcea calculul ca să afle sfârșitul celor 70 de ani, îngerul i-a comunicat ceva mult mai important.

„Ieșirea cuvântului” este o învoire care are în vedere permisiunea pentru evrei de a-și reconstrui cetatea dărâmată, Ierusalimul. În acest moment, evreii sunt popor învins, cu o țară cucerită. Ei suportă toate urmările impuse de un război pierdut: nu au voie să se înarmeze, nu au voie să fortifice cetățile distruse, cu atât mai puțin capitala țării. Cu timpul, raporturile dintre ei și dușmanii lor se îndulcesc, urmează destinderea între cele două părți. Prin diferite edicte sau decrete, li se fac din ce în ce mai multe concesii. Patru sunt edicturile ce li se dau și care ne privesc în această legătură de idei.

Întâiul este cel al lui Cyrus. Puțin timp după intrarea triumfală în Babilon (539 î. Hr.), Cyrus permite iudeilor să se reîntoarcă în patrie. În conformitate cu concepțiile sale religioase, Cyrus nu numai că dă edictul de eliberare, ci el dispune totodată restituirea odoarelor sacre răpite de Nabucodonosor; dăruiește pe iudei cu aur, argint și alte ajutoare materiale și-i invită în mod special a lua parte la zidirea casei Domnului. Cei reîntorși, în număr de aproape 30.000, se dedică cu tot sufletul zidirii casei Domnului. Desele incidente cu samarinienii îngreunează mult progresul lucrărilor. Disperarea a ajuns până într’acolo încât fruntașii poporului renunță la a mai contribui cu ajutoare materiale necesare. În acest timp nu este vorba de o reconstruire a Ierusalimului. Decretul lui Cyrus, cuprins în Ezra 1, 1-4, prevede zidirea templului, dar el nu autorizează întărirea cetății Ierusalimului, prin netezirea drumurilor și ridicarea zidurilor dărâmate. Prin urmare, textul nostru n’are în vedere edictul regelui Cyrus.

Al doilea edict este cel al lui Darius Histaspes (cf. Ezra 6, 3), prin care se permite desăvârșirea lucrărilor templului. Prin acest edict, care este o reînnoire a edictului precedent, se zădărnicește întreruperea mijlocită cu atâta îndârjire de comunitatea samaritană. Edictul s’a dat la 520. Iudeii, încurajați și prin predicile lui Agheu și Zaharia, reușesc a duce la bun sfârșit clădirea templului, către finele anului 516. Timpul mai trebuia sacrificat și pentru cultivarea pământului și pentru grija de traiul zilnic, așa că în afară de clădirea templului, nu-și mai putea asuma altă răspundere. Nici acest decret nu are în vedere alte lucrări afară de cele din jurul templului.

Al treilea edict se dă prin Artaxerxe I (Longimanul) (cf. Ezra 7, 1-26), care a domnit între anii 465-424. Prin acesta, dat în anul 457 sau, după calculele prof. univ. V. Gheorghiu, în 458¹⁵⁶, „împăratul împăraților” dă voie ca tot cel ce dorește, dintre cetățenii imperiului fiind, preoți sau leviți din poporul lui Israel, să meargă împreună cu Ezra la Ierusalim. Monarhul însărcinează în mod oficial pe Ezra să viziteze pe cei reîntorși în patrie și să

¹⁵⁶ Anul și ziua morții Domnului, Cernăuți, 1928, p. 11.

raporteze despre îndeplinirea celor ordonate. Ezra mai avea menirea să ducă din partea domnitorului diferite daruri, argint și aur, pe seama templului și i se dă, totodată, mână liberă în vederea organizării sociale a poporului reîntors din împrăștiere. Cu acest prilej, împăratul anunță o mulțime de gratificări. Astfel, face cunoscut că „asupra preoților, leviților, cântăreților, portarilor... bir să nu se pună”. Ceea ce s’a spus privitor la cele două decrete de mai înainte, se potrivește și la aceasta. Nu se vorbește nici aici despre construcția zidurilor Ierusalimului. Prof. V. Gheorghiu, e drept, conchide că un popor nu poate primi o organizare solidă de stat fără să aibă un centru sigur de gravitate culturală și națională, iar din cadrul acestei organizații ar face parte și zidirea zidurilor Ierusalimului, învoire pe care trebuie s’o fi primit Ezra din partea regelui Artaxerxe I Longimanul. Însă, în mod direct, nu se face pomenire despre decret, ci s’ar putea doar deduce din Ezra 9, 8.

Decret direct se dă în privința aceasta abia în 445 de către același rege. Bărbații iudei sosiți din Susa în capitala Persiei, prezintă lui Neemia un raport detaliat asupra stării deplorabile în care se află cetatea Ierusalim: „zidurile sunt dărâmate și porțile sunt arse de foc”. Ca unul care a fost paharnicul curții imperiale, Neemia avea mare trecere la împărat. El intervine la domnitor în favoarea patriei sale. Rezultatul intervenției lui Neemia a fost edictul din 445. Acest firman cuprindea permisiunea lui Neemia de a călători în Iudeea și a lua măsurile necesare pentru clădirea cetății părinților. Firmanul prevede totodată o recomandare către Asaf, mai marele pădurilor, care este îndrumat a pune la dispoziția iudeilor lemne pentru grinzi și porți.

Cu acest prilej, Neemia joacă un rol principal. El combate mulțimea de abuzuri introduse în timp în mijlocul conaționalilor și alungă piedicile care s’au pus de-a curmezișul acelor care au îmbrățișat cu entuziasm reabilitarea societății după exil. Decretul din urmă cuprinde dispoziții privitor la edificarea cetății Ierusalim, dar, întrucât este numai o repetare a celui dat la 458, se ia ca punct de plecare în calculul săptămânilor întâiul edict al lui Artaxerxe I, deci anul 458. Ieșirea cuvântului coincide cu anul 458.

În evreiește „mașiah nagid” nu este articulat și astfel traducerea verbală ar indica pe un uns oarecare, nu pe Unsul făgăduit. De aceea, unii s’au gândit la Cyrus, pe care Isaia 45, 1 îl numește unsul Domnului. Dar numirea dată lui Cyrus este excepțională, câtă vreme pentru Mesia numirea „Mașiah” este proprie.

Șapte șeptimi sunt 7x7 ani = 49 ani, 62 șeptimi sunt 62x7 ani = 434 ani. Cele 7x62 adunându-se, obținem 69 = 483 ani. După 483 de ani urmează evenimentul profețit.

Partea ultimă a versetului 25 are în vedere lucrări în vederea refacerii cetății, care în urma intrigilor samaritene, progresează cu mari greutate și întreruperi. Textul precizează că este vorba despre „rechob” (περίτειχος, stradă), piață, loc liber și „haruț” (groapă, șanț). Aici LXX are (πλατεῖα, stradă) = zidul cel din jur împrejur. Prin „haruț”, textul masoretic ne gândește la șanțurile care înconjurau cetatea, diguri de apărare.

Versetul 26 anunță ceva nou: „după cele 62 de șeptimi, Unsul va pieri, deși nu are vină și orașul și templul le va dărâma poporul unui principe și va veni sfârșitul prin revărsare și până la sfârșit războiul, pustiirea hotărâtă”.

Pentru înțelegerea lui, acest text trebuie întregit cu vină. „Șetef”, care înseamnă revărsare, înțelegându-se că un popor se revărsă ca un potop de ape peste cetatea sfântă...

După 62x7 = 434 ani, va pieri Unsul, Mesia, deși vină nu are. Moartea va avea loc după trecerea celor 62, bineînțeles plus cele 7 săptămâni anterioare. Un alt eveniment prevestit este dărâmarea orașului Ierusalim și dărâmarea templului de acolo. Moartea lui Mesia premerge dărâmării. Timpurile grele vor dura.

Moartea anunțată în versetul 36 este determinată mai îndeaproape în versetul 37. În șeptimea ultimă va încheia legământul cel nou, cu credincioșii, cum întregeste Teodoret¹⁵⁷, iar în mijlocul șeptimii adică după trei ani și jumătate, prin jertfirea lui sângeroasă, sacrificiile Vechiului Testament (jertfe sângeroase și prinoasele, adică ansamblul cultului) vor fi abrogate (aducându-se mielul nevinovat, adevărata jertfă pentru păcatele lumii, Teodoret¹⁵⁸).

Deci, de la 458 înainte de Hristos până la moartea lui Mesia sunt 70x7 ani = 490 ani, sau, mai precis, 486 ani și jumătate, întrucât în conformitate cu versetul 27, moartea are loc la mijlocul șeptimii a 70-a, astfel că din 490 extragem o jumătate de șeptime, 3 ani și jumătate. Astfel, obținem anul 29 și jumătate al erei creștine.

În interpretarea detaliilor s'au ivit o mulțime de diferende, dar în genere se admite mesianitatea profeției. În Noul Testament (Mt 24, 15; Mc 13, 14; Lc 21, 20) Mântuitorul citează pe Daniel (9, 27) și provoacă pe ascultători să fie cu băgare de seamă la cuprinsul profetic al locului.

Citindu-se comentariile Sfinților Părinți, se poate vedea aici multă diversitate în interpretarea textului, fără însă ca să difere prea mult concluziile lor de ansamblu. Astfel, Origen¹⁵⁹, ocupându-se în comentariul său la Matei de textul danielic, aplică expresia „Sfântul Sfinților” la Hristos și tot așa Fericitul Ieronim¹⁶⁰, Teodoret¹⁶¹, Clement Alexandrinul¹⁶², Chiril al Ierusalimului¹⁶³, Eusebiu de Cezareea¹⁶⁴ și Sfântul Ioan Hrisostom¹⁶⁵.

¹⁵⁷ Teodoret, *op. cit.*, M.G., tom. 81, col. 1481.

¹⁵⁸ Teodoret, *op. cit.*, M.G., tom. 81, col. 1481.

¹⁵⁹ Origen, *Κατά Μάρκον*, M.G., tom. 13, col. 1658.

¹⁶⁰ Ieronim: „Nu încapă îndoială că este vorba despre sosirea lui Hristos, care a venit după 70 de săptămâni”, *Commentarium in Danielelem*, cap. IX, M.L., tom. 25, col. 542.

¹⁶¹ Teodoret: „Gavriil a anunțat pe Hristos, până la care, de la zidirea Ierusalimului, sunt 7+62 de săptămâni. În săptămâna din urmă a dat credincioșilor Noul Testament”, *Ἰστορίαι*, *εἰς τὰς ὁπ. τοῦ Δαν.* M.G., tom. 81, col. 1476 și 1481.

¹⁶² Clement: „În 7 săptămâni s'a zidit templul, ... în 62 de săptămâni au avut liniște, ... iar Domnul nostru Iisus Hristos venind, s'a plinit „viziunea” și „profeția”, *Stromatele*, cartea I, M.G., tom. 8, col. 856-857.

¹⁶³ Chiril: „De la zidirea Ierusalimului până la Hristos sunt 7+62= 69 săptămâni de ani = 483 de ani”, *Kathisis de Christo carn.*, XII, com., M.G., tom. 33, col. 748.

¹⁶⁴ Eusebiu: „Cea mai limpede înainte vedere a Mântuitorului”, *Ἐκκλ. ἱστ.* M.G., tom. 20, col. 89.

¹⁶⁵ Hrisostom, cf. M.G., tom. 56, col. 240.

Pe pământ se va întemeia o nouă societate de oameni, împărăția lui Dumnezeu. Împărăția aceasta va fi universală și veșnică, cuprinzând toate popoarele din toate timpurile și locurile pământului. Capul ei vizibil, investit de Dumnezeu cu conducerea pentru totdeauna a popoarelor, este Mesia, care va fi Dumnezeu-om. Data acestui eveniment mondial o fixează cu precizie profetul Daniel.

Osea

1. „Pruncul iubit”

(11, 1)

Osea este și el bogat în perspective mesianice. Destrăbălarea celor mari și amestecul cu păcătoșii atrage urgia Domnului: vor fi duși în robie și pedepsiți din pricina vieții lor ticăloase. O deșteptare spontană de conștiință va schimba numaidecât atitudinea mândră a Stăpânului: dacă se vor întoarce cu adevărat la Domnul, vor găsi milă și dragoste acolo, iar numărul copiilor lor va fi ca nisipul mării, care nu se numără. În mijlocul acestor idei generale, se încadrează textul:

„Că prunc a fost Israel și Eu l-am iubit pe el și din Egipt am chemat pe fiul Meu”.

LXX are în loc de „libni” = „fiul Meu”, *τὸ τέκνον αὐτοῦ* („fiii săi”) și-i referă la Israel, câtă vreme textul ebraic referă pe „libni” la Dumnezeu. Poate acest fapt a fost un motiv de punere în discuție al caracterului mesianic al locului sau tragerea de concluzii negative. Așa Teodoret¹⁶⁶ nu dă nici o importanță mesianică textului. Citirea ebraică este sprijinită însă și de Matei 2, 15 („libni” = *τὸν υἱὸν μου*).

Între Dumnezeu și Israel s'a întemeiat raportul dintre tată și fiu. În urma acestei adopții spirituale, Israel avea să devină organul vocii lui Dumnezeu în mijlocul popoarelor, iar Dumnezeu protectorul său părintesc. Când Moise a epuizat toate argumentele în favoarea eliberării din Egipt, a pus în vedere faraonului că Israel, copil al lui Dumnezeu fiind, are obligația de a merge în Canaan, pentru a servi lui Dumnezeu (Ieș 4, 22). Că Dumnezeu a învrednicit pe Israel de o creștere deosebită, o constată și Isaia 1, 2. Copiii l-au răsplătit însă puțin demn pe Părintele lor, de aceea Ieremia îl cheamă pe Israel înapoi la Tatăl (3, 14), pentru că este copilul cel scump, cel alintat, de care cu drag își aduce aminte (Ier 31, 20).

În timpul captivității egiptene, Israel era un prunc, adică în faza dezvoltării sale și astfel este corectă interpretarea lui Teodor de Mopsuestia¹⁶⁷ și Chiril al Alexandriei¹⁶⁸ că

¹⁶⁶ Teodoret, *Ἐρμηνεία εἰς τὸν Ωσ.* M.G., tom. 81, col. 1610.

¹⁶⁷ Teodoret de Mopsuestia, *Ἐρμηνεία Ωσῆ τοῦ Προφ.* M.G., tom. 66, col. 189.

¹⁶⁸ Chiril, *Ἐξηγησις εἰς τὸν Ωσ.* M.G., tom. 71, col. 264.

titulatura de „copil” se referă la acea epocă. În eliberarea din Egipt, Osea vede o faptă a milei și dragostei divine și părintești. Fiul lui Dumnezeu, în cel mai înalt sens al cuvântului, ὁ ἀληθὺς ὁ γαπητός (Teofilact¹⁶⁹), este Hristos. Evanghelistul Matei face legătură cu Osea și consideră cuvântul Vechiului Testament o clară proorocie privitoare la fuga și scăparea minunată din Egipt a pruncului Iisus.

Ioil

Cunoscător în mare parte al epocii mesianice este și Ioil. Cele câteva capitole ale cărții sale conțin idei comune tuturor profetilor, dar iese din sfera aceloră, prin prevederile sale proprii din 2, 23: Învățătorul dreptății; 3, 1: Pogorârea Duhului Sfânt; 3, 5: Minuni în cer și pe pământ.

1. Învățătorul dreptății

(2, 23)

„Fii ai Sionului, bucurați-vă și vă veseliți în Domnul și Dumnezeul vostru, că vă dau vouă pe Învățătorul dreptății și vă va trimite vouă ploaie timpurie și ploaie târzie pentru întâia dată.”

Perfectul „natan” se traduce cu prezentul, „barișon”; l-am tradus cu „pentru întâia dată”; unii traduc cu „ca altădată”. Mult este discutat cuvântul „moreh”, care are mai multe semnificații: profet, ploaie timpurie și mai este numele unei localități din apropierea Sicheului. Cazul din urmă nu poate fi posibil aici. În partea primă a frazei, este potrivită redarea cu învățător, deoarece acesta este determinat prin atributul „dreptate”, care nu s’ar potrivi ploii. În partea ultimă a frazei nu este potrivită traducerea lui „moreh” cu învățător, deoarece substantivul se află între ploie și ploaie târzie; lipsa deci tocmai ploaia timpurie, care este conținută în cuvântul „moreh”. Așa înțelege Septuaginta cazul din urmă, doar pe întâiul „moreh” îl traduce cu βρώματα (bucate). „Fii ai Sionului” sunt nu numai cei din Ierusalim, ci toți locuitorii țării.

„Învățătorul dreptății” se poate înțelege colectiv și ar fi orice învățător care reprezintă voia cea sfântă și dreaptă a Domnului: profetii în genere, ca și oricare alt trimis al Providenței. În această colectivitate este cuprins și Mesia, în care culminează arta de a predica practicarea dreptății divine.

Două ar fi directivele indicate de Părinții și scriitorii bisericești în interpretarea textului, este cea alegorică și cea literală. Pentru cazul prim am putea cita pe Chiril al

¹⁶⁹ Teofilact, Ἐξηγησις εἰς τὸν Ὠσ. M.G., tom. 126, col. 757.

Alexandriei – care vede în bucuria de aici pe cea care ne vine prin Hristos, iar ploaia este apa vie a botezului¹⁷⁰ – cazul al doilea l-am putea exemplifica prin Hugo de S. Victor din veacul al XII-lea: „Învățătorul este Hristos, doctorul care învață pe oameni”¹⁷¹.

2. Coborârea Duhului Sfânt

(3, 1)

Drumul spre păcat n’a fost niciodată prea lung pentru Israel. Tot alunecând înainte pe acest povârniș trebuia să cadă. Își pierduse chiar speranța de a-și mai putea reveni vreodată. De atâtea ori profeții trebuiau să recurgă la amenințări, pe care uneori trebuiau să le vadă făcându-se trup: plaga lăcustelor lui Ioil îngrozește, dar rămâne o umbră palidă doar pe lângă acea revărsare de mânie din ziua înfricoșată a judecării (vezi, Ioil 1 și 2). Pentru consolarea celor buni profetul curmă brusc urmarea firească a ideii și vorbește despre o altă temă:

„Și va fi după aceea, turna-voi duhul Meu peste toată carnea și vor profeti fiii voștri și fiicele voastre, bătrânii voștri visuri vor visa, tinerii voștri vedenii vor avea și peste slugile Mele”.

Expresia „ahare ken” („după aceea”) se referă la 2, 24, 27. Subiectul lui „espoc” (de la „șafac”, a vărsa, a turna) este „ruhei” („duhul”) care se revărsa ca o ploaie pe pământ, din abundență deci peste cei aleși... Duhul este, după Sfântul Vasile cel Mare, o forță din care radiază toate virtuțile¹⁷². În vremea Vechiului Testament, „Duhul lui Dumnezeu” se revărsa numai asupra unor alese organe ale Providenței. Astfel a lucrat „Duhul Domnului” prin David (2 Sam 23, 2), Moise și profeti, care au activat inspirați fiind de Duhul (2 Petru 1, 21): unora le-a dat putere (Jud 3, 6), altora le-a împărțit cunoștințe (2 Cron 18, 20-21).

În epoca mesianică „Duhul” se revărsa asupra tuturor oamenilor. „Toată carnea” („kol bașar”) este un ebraism pentru toată suflarea, toată făptura: copii, bătrâni, tineri, băieți, fete, stăpâni și slugi. Expresia este foarte cuprinzătoare. Ea încunoștințează despre o împărțire generală cu puterile inerente Duhului.

Nu sunt cuprinse și necuvântătoarele, în expresia „kol bazar”, cum susținea Credner¹⁷³ și nu se referă numai la evrei, cum opinează Marti¹⁷⁴, ci la orice om.

¹⁷⁰ Chiril, Ἐμ. εἰς τὸν Ὠσ. M.G., tom. col. 373.

¹⁷¹ Hugo de Saint Victor, *In Ioel*, I, Exegetica, M.L., tom. 172, col. 352, „Alegorice doctor justitiae Christus est; doctor, qui docet hominem scientiam”.

¹⁷² Sf. Vasile, *op. cit.*, (Psalmii, trad. Pr. Fecioru), p. 150.

¹⁷³ Cf. E. Voitschi, *Profetul Ioil*, Viena, 1882, p. 45 și Fr. Keil, *Die zwölf kleinen Propheten*, în *Bibl. Kom.*, ed. De Keil Delitzsch, IV, Leipzig, 1888, p. 151.

¹⁷⁴ *Der Prophet Ioel*, Kautzsch, *op. cit.*, p. 24, Tübingen, 1910.

Despre „slugile Domnului” se vorbește deosebit, să fie aceștia Apostolii cei puși în mod special în slujba Stăpânului?

Faptele Apostolilor 2, 14 constată că aceste profeții s’au împlinit în ziua Rusaliilor. Acestei constatări i se atașează și Teodor de Mopsuestia, care vede în Legea veche „umbra tuturor lucrurilor viitoare”¹⁷⁵.

Teodoret este mai precis, el vizează direct evenimentul vorbirii în limbi¹⁷⁶, „din zilele Cincizecimii”, cum întregeste Chiril al Alexandriei, gândindu-se la aceeași epocă creștină¹⁷⁷.

3. Minuni în cer și pe pământ

(3, 3-5)

Un text de natură eshatologică îl constituie în sfârșit cuvintele:

„Și va da semne în cer sus și pe pământ jos, sânge, foc, nori de fum, soarele se va întuneca, luna...”

„Mofet” (pl. moftim) este mai mult decât un semn, este ceva extraordinar, o minune. „Sângele și focul” vizează războaie crâncene. Alte amănunte ne sunt cunoscute din celelalte profeții mesianice. În genere, sensul este următorul:

Înainte de ziua Domnului, se vor produce evenimente epocale și neobișnuite în lume. Astele cele mari, răcindu-se și îndepărtându-se una de alta, pierd puterea de a lumina și încălzi cu esențiale modificări și pentru lumea stelelor.

Soarele fiind centrul sistemului planetar, răcirea lui are urmări catastrofale și pentru pământul locuit de noi, căci luna și stelele sunt dependente de soare. Lumina pe care o trimite asupra pământului luna este împrumutată de la soare, iar soarele, pierzând puterea calorică, slăbește și în forța de atracție. Ca urmare, stelele se desprind din coeziunea lor în care sunt ținute și se prăvălesc în regiuni necunoscute nouă. În acea vreme, se vor produce incendii urmate de cantități neobișnuite de fum, prin ciocnirea planetelor și erupția pământului. Vor fi și revărsări de sânge în timpul acestor catastrofe. În sfârșit, soarele se va întuneca, iar luna își va pierde culoarea luminoasă. Mântuiți vor fi numai acei care cred în Dumnezeu.

Se pare că prin această profeție, Ioil trece de la epoca mesianică la evenimentele „timpului din urmă”¹⁷⁸. Cu toate că nu are texte direct mesianice, totuși cele câteva versete

¹⁷⁵ Teodor de Mopsuestia, Ἑρμηνεία Ἰωὴλ τοῦ προφήτου, M.G., tom. 66, col. 232.

¹⁷⁶ Teodoret, Ἑρμηνεία εἰς τοῦ Ἰωὴλ, M.G., tom. 81, col. 1653: „Căci dumnezeieștii Apostoli au grăit în alte limbi și a rămas acest dar până în zilele noastre, căci sunt între oameni care au o minte clarvăzătoare, încât cunosc multe din ale viitorului și le anticipează (προλέγουσιν)”

¹⁷⁷ Chiril al Alexandriei, Ἐξηγήσεις τὸν προφ. Ἰωὴλ, M.G., tom. 71, col. 377, κατὰ τῆς ἡμέρας τῆς πεντηκοστής.

¹⁷⁸ Regret că scrierea *Profetul Ioil*, de Prof. univ. Popescu-Mălăești nu am putut-o consulta.

(8-15), din cap. 9, aruncă o lumină destul de clară asupra epocii viitoare: „Iată ochii Domnului Dumnezeu sunt împotriva regatului păcătos și-l voi șterge de pe fața pământului, dar nu voi nimici cu totul casa lui Iacov...”

Regatul păcătos reprezintă pe cele zece triburi, Israel, care va fi distrus. Familia lui Iacov, care are un mare rol de împlinit printre reprezentanții davidici în istoria vieții spirituale, va fi cruțată de la pericol. Poporul va fi trimis în exil (v. 9) sau vor muri de sabie toți păcătoșii (v. 10), iar onoarea familiei davidice va fi refăcută, căci „va drege Domnul spărturile și-i va zidi cele dărâmate” (v. 11). Îndeplinindu-se aceasta Israel va cuceri și stăpâni celelalte popoare (v. 12). Acestor cuceriri vor urma timpuri de belșug și prosperitate, căci „munții vor picura must” (v. 13), iar robie nu va mai cunoaște, ci așezați în adevărata patrie, vor sădi și vor întemeia”.

„Prin ștergerea păcatelor, armonia dintre Dumnezeu și om se va reface. Familiei davidice îi este rezervat un rol de frunte în această privință.”

Pentru interpretarea versetului 8 și următoarele din Amos 9 și Ier 30, 11. Adevărat că la Ieremia cadrul profeției este mult mai larg, ea făcând parte dintr’un grup de capitole (30 și 31) remarcabile pentru structura lor mesianică.

Din punctul de vedere al Noului Testament – argument care nu ajunge pentru a justifica științific mesianitatea acestui text – locul este profetic și se referă la epoca lui Hristos. Apostolul Iacov citează 9, 11 (vezi FA 15, 16) pentru a justifica misionarismul Disericii creștine și pentru a îndreptăți participarea păgânilor la bucuriile ei. Interpretarea aceasta este admisă și de Teodor de Mopsuestia¹⁷⁹.

Obadia¹⁸⁰

1. Mântuirea se vestește din Ierusalim

(1, 21)

O însemnătate mesianică are și cartea lui Obadia. Iată cele câteva perspective:

„Și în muntele Domnului va fi mântuirea, el va fi sfânt și casa lui Iacov va moșteni posesiunile ei” (v. 17).

„Muntele Domnului” este Sionul, Ierusalimul. El este locul de „ședere al lui Dumnezeu” și „centrul împărăției Sale”. Pentru unii, acest loc sfânt este azil de scăpare, nu pentru toți, căci păgânii nu vor călca într’acolo. „Posesiunile”, adică averile materiale înstrăinate vor deveni iar ale stăpânilor, ba chiar și cele ale dușmanilor, iar păgânii vor fi stăpâniți (v. 20).

¹⁷⁹ Teodor din Mopsuestia, Ἑρμηνεία Ἰωὴλ τοῦ προφήτου, M.G., tom. 66, col. 304.

¹⁸⁰ La noi au scris despre Obadia: Dr. O. Isopescu, *Obadia*, trad și com, Cernăuți, 1901. Regret că scrierea prof. univ. Ic. I. Popescu-Mălăești nu am putut-o consulta.

„Și se vor sui mântuitori în muntele Sion spre a judeca muntele lui Esau și va fi a Domnului împărăția” (v. 21).

Expresia „moșim” (part. plural) se aplică în Vechiul Testament la Judecători (2, 16; 3, 9), dar acest participiu poate cuprinde colectiv pe orice om de bine și cu un oarecare prestigiu social. În acest sens, nu se exclude nici Mesia. „Ca să judece” este apozitie, la „mântuitori”. Acțiunea judecătorească este deschisă împotriva edomiților, reprezentați aici prin Esau, întemeietorul tribului. „Muntele Esau” (metonimie pentru locuitorii Idumeii) constituie un paralelism antitetic la „muntele Sion” (în Sion mântuire, plată; în Idumea pieire, răsplată).

Ultimele cuvinte ale versetului vorbesc despre „o împărăție” care nu este o alcătuire existentă, căci ea „va fi”, adică va lua ființă. Numirea specifică de „Împărăția Domnului” i se dă pentru că „Domnul” o inițiază și o conduce. Obadia este autorizat să anunțe apropierea ei.

Iată o apropiere cu totul contrară! Pe de o parte, interesele agresive ale iudeilor, pe de altă parte „împărăția Domnului” cu seninătatea ei, care nu îngăduie nici o legănare în vreo iluzorică atitudine de ostilitate.

Deci „mântuitorii” (LXX ἄνδρες σωστές, Vulgata „salvatores”) sunt reprezentanții lui Dumnezeu, profeți, judecători, Apostoli. Activitatea acestora se concentrează în Ierusalim, centrul teocrației și imaginea împărăției spirituale. „Muntele Esau” este contrarul, centrul păgân și reprezintă împărățiile cele după rânduiala lumească. Toate aceste alcătuiri se vor stinge, iar pe ruina lor va lua ființă împărăția lui Dumnezeu, „darul lui Hristos făcut oamenilor” (Teodoret¹⁸¹).

Iona

Iona este singurul profet care nu are nici un text mesianic. Totuși, scrierea lui formează o perlă a literaturii biblice tocmai prin învățătura mesianică care se desprinde din ea. În acest sens și cartea Rut arată un sens profetic, moral și mesianic. Prin încadrarea moabitei Rut în genealogia lui Mesia, se adevărește că în sângele Mântuitorului curge și sânge străin și, ca urmare, originea etnică nu este o problemă pentru mântuire; la mântuire participă toți, pentru că nu sângele și carnea sunt elementele care apropie pe om de Hristos. Între evrei s’a popularizat convingerea că Hristos va fi un erou național temut de toți vecinii. Venind în lume, el va lărgi la infinit hotarele imperiului evreiesc, va face din conaționali o nație de domni, iar popoarele vor fi o grămadă de robi. Nimeni, în afară de descendenții lui Avraam nu are dreptul la mântuire. Iona combate acest spirit fariseic îngust și învață că Dumnezeu este părinte bun al tuturor oamenilor, El vrea să mântuiască

¹⁸¹ Teodoret, Ἐρμηνεία εἰς τὸν προφ. Ἀβδίου, M.G., tom. 81, col. 1717.

pe toți și are milă și de animale. Acest duh universalist face din cartea lui Iona o perlă a literaturii biblice.

Miheea¹⁸²

1. Nașterea Domnului în Betleem

(5, 1)

Deși contemporan cu genialul Isaia, Miheea are originalitatea și meritul său particular în ce privește precizarea unor detalii din epoca mesianică. Profetul vorbește de Betleem, cărui îi rezervă o surpriză nebănuită: „Și tu, Betleeme Efrata, mic ești între miile lui Iuda, din tine va ieși cel care va fi Domnitor în Israel, iar nașterea Lui este din început, din zilele veșniciei”.

Particula „li” („mie”) n’am tradus-o. Unii redau greșit (și în traduceri românești după originalul ebraic) prepoziția „be” („în”) din cuvântul Israel, cu „peste Israel”. Deși pare o deosebire mică, în cazul acesta ne spune cu totul altceva „be” decât „peste”. Presupunem, cu anticipație, că Miheea 5, 1 este un text hristologic și că „domnitorul” înseamnă că Hristos are aderenți pe toți evreii; dacă însă traducem „domnitor în Israel” din verset este Hristos, dacă traducem cu „domnitor peste Israel”, înseamnă că Hristos apare între evrei fără ca aceștia să-i fie atașați prin încreștinare. Istoria sprijinește traducerea din urmă, iar LXX are ἐν τῷ Ἰσραὴλ.

Betleem (casa pâinii; „bet” = casă; „lehem” = pâine) era un sat în regiunea Iuda. În vechime se numea Efrata. Pentru a nu se confunda această localitate cu o altă care purta același nume, din ținutul Zevulon (cf. Ios 19, 15), se precizează că Betleem este una și aceeași localitate cu Efrata (câmpul pâinii) de altă dată.

Cele mai importante localități din Palestina erau alcătuite din câte 1000 de locuitori (Num 1, 16; Num 10, 4). Între aceste mici așezări omenești, Betleemul era cea mai puțin importantă. Este așa de nebăgat în seamă acest cătun, încât el lipsește din recensământul ce-l făcuse Iosua (Ios 16). Ce-i drept, în LXX apare numirea ebraică Ἐφράθ = αὕτη ἡθλαῖμ. Lipsa localității (Betleem) în textul ebraic (la Iosua) a dat naștere la diferite presupuneri, printre care că evreii ar fi șters numele ei pentru a ascunde originea davidică a lui Iisus. Nașterea lui David în Betleem contribuie mult la ridicarea prestigiului acestei cetăți uitate de oameni. La renume mondial se ridică cătunul prin nașterea Domnului. De aceea, Teofilact, comentând acest verset, numără Betleemul între cetățile „de onoare clireia nu s’a învrednicit nici un oraș de pe pământ”¹⁸³.

¹⁸² Pentru perspectiva mesianică de la Miheea 4, 1-5, vezi și Is 2, 1-51.

¹⁸³ Teofilact, Ἐξηγησις εἰς τὸν προφ. Μιχαῖαν, M.G., tom. 126, col. 1132.

Caracterul mesianic al textului a fost constatat de la început de Noul Testament (Mt 2, 51). La întrebarea lui Irod „unde are să se nască regele cel nou?”, cărturarii indică unanim Betleemul ca loc al nașterii. Exista, se vede, o tradiție binecunoscută în privința aceasta.

Expresiile „dintru început” indică veșnicia celui născut. Așa interpretează Teofilact¹⁸⁴ și Teodor de Mopsuestia¹⁸⁵. Acest sens al vorbelor se poate justifica cu Ioan 1, 1 „La început era Cuvântul”, cum face Teodoret din Cyr¹⁸⁶.

Nașterea din veci dovedește că profetul a avut în vedere pe Mesia și nu cum vor unii, că¹⁸⁷: profeția despre nașterea lui Mesia s'a făcut din veci, adică cu mult, mult înainte, pe vremea lui David.

Pentru a susține afirmația din urmă, autorul I. Schmidt face următoarele argumentații: „kedem” nu are niciodată sensul de veșnicie, ci indică o dată istorică determinată. Schmidt se referă la Neemia 12, 46, unde „mikedem” determină epoca lui David și Solomon; se mai referă și la Miheea 7, 20, unde „mime kedem” (dintru început) determină epoca patriarhilor și a ieșirii din Egipt¹⁸⁸.

Autorul de mai sus uită însă că „mikedem” este determinat mai de aproape de „mime olam” (din zilele veșniciei), iar a pretinde că aceste vorbe n'ar avea în vedere un timp dinaintea lumii (dacă poate fi vorba despre un timp înainte de crearea lumii, căci numai lumea există în timp, crearea ei coincidând cu începerea timpului, câtă vreme Dumnezeu există înainte de crearea lumii, nu temporal, ci logic), înseamnă a inversa sensul lui „olam” (veșnicie). Și apoi epoca davidică nu este atât de îndepărtată de profetul Miheea ca, gândindu-se la el, să fie necesară întrebuintarea noțiunii de veșnicie.

Naum

1. Dumnezeu este scutul celor întristați

(1, 7)

Un conținut mesianic are și cartea lui Naum, deși unii îi contestă această structură. Astfel, L. Dennefeld, deși se ocupă în lucrarea sa „Le Messianisme” de acest profet, totuși, fiind vorba de valoarea eshatologică a scrierii, trage concluzii negative¹⁸⁹. Atitudinea

¹⁸⁴ Teofilact, *op. cit.*, M.G., tom. 126, col. 1132.

¹⁸⁵ Teodor, Ἐρμηνεία Μτχ. M.G., tom. 66, col. 363.

¹⁸⁶ Teodoret, Ἐρμηνεία εἰς τὸν προφ. Μτχ., M.G., tom. 81, col. 1768.

¹⁸⁷ I. Schmidt, *Der Ewigkeitsbegriff im A. T.*, Münster, 1940, p. 20 și 164: „Damit ist, ebenso wie im Amos 9, 11 die Zeit Davids gemeint”.

¹⁸⁸ Schmidt, *op. cit.*, pp. 164-165.

¹⁸⁹ Paris, 1929, p. 88.

aceasta este numai în parte justificată, căci fraze ca cea următoare nu poate fi străină de ideea mesianică:

„*Bun este Domnul, adăpost în zi de necaz și cunoaște bine pe cei care nădăjduiesc în El*” (1, 7).

Obiect de discuție este aici „lemaoz”. Nowack și Kittel¹⁹⁰ propun întregirea cu „kovav”, trecând particula lamed (le) de la cuvântul anterior, „maoz”, pentru a reda textul astfel „lekovav maoz”: „celor care nădăjduiesc, adăpost”.

În privința aceasta, ei sunt de acord cu Kautsch, care propune întregirea versetului cu același „kovav” (respectiv „lekovav”); după exemplul Pl. 3, 25 și al Septuagintei de a se adăuga după cuvântul „Domnul” „lokovav”. Conjecția „ve” din „iodea” o șterge¹⁹¹. Desigur, în urma întregirilor de mai sus, conjecția nu-și mai are locul în frază. Deosebirea dintre Septuaginta și textul masoretic a fost primul imbold la supoziții de felul acesta, ele nu par însă să fie îndeajuns de justificate¹⁹² și chiar dacă ar fi, devierea între textele istorice rămâne în cazul de aici numai filologic, fondul nu suferă mult. Pentru credincioși, Dumnezeu este loc de scăpare, în acest sens, ideea de mântuire nu-i străină versetului, mai ales când s'a dovedit, prin E. Sellin, că „iom țaro” („Ziua necazului”) nu-i timpul de restriște în genere, ci este ziua Domnului în special¹⁹³.

Avacum

1. Plinirea profețiilor

(2,3)

La Avacum avem trei locuri mesianice. Primul este 2, 3, al doilea 3, 3, iar ultimul este 3, 13. Primul spune: „*Căci vedenia aparține încă timpului și năzuiește către sfârșit, nu este mincinoasă. Dacă întârzie, nădăjduiește-o, căci va veni vedenia, nu va zăbovi*”.

Conjecția „ki”, „căci” leagă ideologic versetul de cel anterior. Acolo, în versetul 2, primise Avacum ordinul de a fixa în scris profeția. Aici se justifică ordinul dat. „Timpul” este limita profeției. La sosirea vremii, „termenul” (cum traduce prof. Prelipceanu¹⁹⁴) fixat pentru așteptare se termină. Verbul „aparține” se subînțelege, el poate fi redat ca și când ar fi în text. Verbul exprimă ideea „a fi”, care în limba ebraică nu se exprimă în scris. Sensul versetului de până aici este că profeția aparține viitorului. Adjectivul verbal „ieafeah”

¹⁹⁰ Biblia hebraica, II, p. 874.

¹⁹¹ *Der prophet Naum*, în *Die heilige Schr.*, II, Tübingen, p. 59.

¹⁹² Vezi mai pe larg T. S. Negoită, *Profetul Naum*, București (fără dată), p. 10 și Studii biblice IV, București, 1940, p. 10.

¹⁹³ E. Sellin, *Das Zwölfpropheten Buch über u. erkl. 2-te Hälfte*, (Nah – Maleahi), Leipzig, 1930, p. 362.

¹⁹⁴ Dr. V. Prelipceanu, *Profetul Avacum*, trad. introd. și comentariu, Cernăuți, 1934, p. 66.

derivă de la un radical care („puah”) înseamnă a sufla spre ceva (în foc) sau spre cineva, a năzui (către sfârșit). „Velo iekazeb” trebuie tradus cu „și nu minte”, pentru o mai ușoară înțelegere, am tradus liber „nu este mincinoasă”, adică profeția.

„Ieacher” este imperfect de la „achar”, a întârzia, a zăbovi, a veni în urmă. „Ket” trebuie interpretat în sensul lui Sellin, ca și când ar sta în locul lui: „aharit haiamim”, în zilele acelea¹⁹⁵. Partea ultimă a versetului conține ideea că nu este cazul ca cineva să-și piardă nădejdea și răbdarea (ὑπομονή, Teofilact¹⁹⁶) în profeție.

Ecol pe care îl are profeția în Noul Testament se poate vedea în Evr 10, 37. Chiril al Alexandriei referă profeția la cel care este ὁ ὧν, ὁ ἦν și δ' ἐρχόμενος¹⁹⁷.

Astfel, prof. Preliceanu are dreptate când afirmă că contextul exprimă în primul rând sfârșitul ordinii actuale în lume, iar în al doilea rând versetul poate fi privit ca loc mesianic¹⁹⁸.

2. Așteptarea Celui preaslăvit

(3, 3)

Al doilea text menționat este 3, 3 și urm.: „Dumnezeu din Teman va veni și Cel sfânt din muntele Paran (Selah). Strălucirea Lui acoperă cerul și slava Lui umple pământul.”

„Teman” („spre sud”, de aceea Vulgata redă cuvântul cu „spre miazăzi”, „ab austro”) este o regiune spre sud de Canaan, în Edom, nu departe de muntele Sinai; cf. Am 1, 12. După Chiril al Alexandriei, Teman este pustiu cel mai de jos al țării, care cuprinde și localitatea Betleem. O interpretare apropiată acesteia îi dă Teofilact, de aceea scria în comentariul (col. 879) său: „profetul vede înainte de vreme, că din Betleem (care este situat în partea sudică, spre Teman = spre Africa) vine Hristos”.

„Paran” este numele unui munte între Egipt și Edom. Spre sud de Paran se află Sinai. Paran era renumit în frumuseți naturale, de aceea LXX evită numele și zice: „munte umbrat de păduri” (ὄρους κατασκίου δασέος).

După „Paran” urmează cuvântul „selah”. Acest cuvânt este enigmatic. El lipsește din LXX și Vulgata. Origen îl transcrie σελ, eliminând pe „he” final, parte considerată neimportantă pentru cuvânt, el indicând doar direcția. Teofilact traduce cu διάψαλμα¹⁹⁹, iar unii scriitori mai noi sunt foarte variați în interpretarea cuvântului. Dalman îl deduce

¹⁹⁵ Expresie specială pentru a determina epoca mesianică, cf. Sellin E., *op. cit.*, p. 397.

¹⁹⁶ Teofilact, Εἰς τὸν ... Ἀμβροσίμ, M.G., tom. 126, col. 852.

¹⁹⁷ Chiril, Ἐξήγησις εἰς τὸν πρ. Ἀμβ., M.G., tom. 71, col. 872.

¹⁹⁸ V. Preliceanu, *op. cit.*, p. 66.

¹⁹⁹ Teofilact, *op. cit.*, M.G., tom. 126, col. 879-880.

de la σελις = spațiu între linii, pagină²⁰⁰. Unii văd în „selah” înțelesul de ridicare a vocii, a tonului (de ex. Delitzsch²⁰¹ de la „salah”). Gesenius susține că „indică pauza muzicală și apare la sfârșitul unui verset sau capitol”²⁰². D. Kassel îl consideră pauză sau semn muzical²⁰³, Onciul traduce cu pauză²⁰⁴, prof. Preliceanu îl privește ca o „pauză”²⁰⁵ între două strofe sau moment de intensificare a cântării.

Cuvântul „selah” care apare mai ales în Psaltire, ar fi deci un punct muzical, indicând ridicarea glasului în vederea încheierii.

„Strălucirea” și „slava” este haina în care se înfățișează lumii Dumnezeu, cf. Is 6, 3. De altfel, determinarea mai îndepărtată o face verset. 4: „Și strălucirea ca lumina soarelui...”. Această strălucire se mai poate întâlni și în alte locuri, Is 9 etc..

După Teofilact, „strălucirea” și „slava” sunt atribute pe care pământul și cerul le dau Fiului lui Dumnezeu (îl cântă îngerii în cer și-l laudă oamenii pe pământ²⁰⁶).

3. Pentru faptă răsplată, năpastă pentru năpastă

Scopul venirii Domnului îl indică 3, 13, în care culminează profeția: „Tu vii spre mântuirea poporului tău, spre mântuirea Unsului tău, tu zdrobești capul celui rău, golești temelia până la grumaz”.

Verbul „iața” este un perfect profetic, profetul vede evenimentul realizat. Se traduce cu prezentul sau viitorul, ca și celelalte perfecte din verset²⁰⁷, înseamnă a ieși, a răsări (soarele, stelele), dar am tradus ca și când ar fi în text: „ba” (a veni). Înțelesul rămâne același, dar află mai potrivită această formă de exprimare. Adevărat că apariția lui Dumnezeu a fost asemănată mai înainte cu un răsărit de soare, dar totuși nu este potrivit a se zice „a răsărit Dumnezeu”.

„Ieșa” = mântuire, salvare, se construiește cu acuzativul, în rom. merge mai bine cu genitivul. Așa are Septuaginta εἰς σωτηρίαν λαοῦ σοῦ, iar Vulgata „populi tui”.

„Poporul Domnului” sunt credincioșii. Condiția mântuirii nu este a fi sau a nu fi evreu, ci alte considerente sunt decisive.

Avacum le înșiră. Ele sunt dreptatea (1, 4), modestia (1, 7), credința (2, 4) și mai ales convertirea sinceră (2, 14). Profetul se gândește la Israel, dar acesta în înțelesul general,

²⁰⁰ La Zapletal, *Das „Sela” in den Psalmen*, în „Alttestamentliches”, p. 146.

²⁰¹ *Die Psalmen*, Leipzig, 1894, p. 78.

²⁰² În dicționarul său, ed. 14, 1905, ed. De Buhl, p. 495.

²⁰³ Hebräisch deutsches Wörterbuch, ed. 4, Breslau, 1889, p. 231.

²⁰⁴ *Cartea Psalmilor*, Cernăuți, 1898, p. 6.

²⁰⁵ *Op. cit.*, p. 85.

²⁰⁶ Teofilact, *op. cit.*, M.G., tom. 126, col. 880.

²⁰⁷ Cf. Preliceanu, *op. cit.*, p. 93.

căci după înțelesul special „poporul Domnului este nu Israelul cel după trup”, ci cel κατὰ πνεῦμα. Cele spuse despre popor se referă și la „Unsul”, care este întâi David și în al doilea rând Mesia, în care se realizează desăvârșit profeția. Originalul „Mașiah”, a fost tradus de Septuaginta cu χριστός, după cum era de așteptat.

„Capul” (roș) este un șef, un rege. Felul de vorbire este obișnuit în Vechiul Testament. Astfel, Isaia (cap. 7) spune „capul Damascului este Rezin, iar capul Samariei Pecah”, vorbind despre regi. Alteori capul, „roș”, înseamnă capitală (cf. Is 7, 8).

„Capul cel rău” este regele Babiloniei. „Casa” reprezintă gospodăria regelui, regatul său, sau familia domnitoare.

Zdrobindu-se capul familiei, se desființează familia și este în pericol împărăția. Asemenea unei case dărâmate, până la temelie, va fi soarta Babilonienilor: moartea îi așteaptă. După Teofilact, versetul 3, 13 indică scopul venirii lui Iisus: „ca să mântuiască”²⁰⁸.

Astfel, Avacum anunță că nu este îndepărtată vremea când se vor realiza făgăduințele privind viitorul mesianic. Abia atunci se vor vădi toate când cel așteptat, — ὁ ἐρχόμενος — cum îi zice LXX — va sosi. Apariția lui pune în mișcare natura: cerul și pământul se cutremură... Pe cei păcătoși moartea îi așteaptă, cei drepti se veselesc de venirea Lui.

Nimicirea celor răi și mântuirea celor drepti este, de bună seamă, o profeție și anume una dintre cele mai importante dintre profețiile mesianice ale Vechiului Testament. Dacă pentru capitolele 1 și 2 s'a abandonat de către unii înțelesul mai înalt, cel puțin față de 3, 3-13 chiar și criticii arată indulgență, admitând că profetul pune în discuție problema răului, care va afla dezlegare în zilele lui Mesia²⁰⁹.

Sofonie

1. Înfrățirea prin religie

Sofonie este un distins predicator al „zilei Domnului”, „zi”, care reprezintă mai ales epoca din urmă, premergătoare judecății universale.

Un text mai apropiat mesianic ar fi 2, 11: „...Atunci va șterge Dumnezeu pe toți zell pământului și se vor închina Lui neamurile ținuturilor celor mai îndepărtate, fiecare din locul Lui”.

„Mimekomo” (din locul lui) este o apoziție la „ținuturile cele mai îndepărtate” și indică toate regiunile locuite de oameni; „mimekomo” nu se referă la biserică ca loc de

²⁰⁸ Teofilact, *op. cit.*, M.G., tom. 126, col. 892.

²⁰⁹ Pentru frumoasele perspective mesianice de la v. 2, 14, vezi Isaia 11, 9.

închinare a oamenilor, ci avem aici o profeție privind orânduirea cultică în genere. Pentru înțelesul acestui verset, cf. și Mal 1, 11.

Pasibil corecturii ar fi verbul „raza” în „ieraze”. Așa propun E. Sellin²¹⁰, Novack²¹¹, Kittel și Rothstein²¹².

Profeția că în viitor se vor converti la credința în Dumnezeu toate popoarele pământului este cunoscută de la alții mai vechi decât acesta, elementul nou este că închinare lui Dumnezeu se poate aduce oriunde, nu numai Ierusalimul va fi loc potrivit acestui scop, ci credința și-o poate mărturisi fiecare la el acasă: afară sau înăuntru, pe mare sau pe uscat, pe deal sau pe vale, oriunde îl mână trebuința religioasă. Este ceea ce Teodor din Mopsuestia numește „universalismul credinței noi și apusul păgânismului”²¹³. (Ideologie înrudit în această privință cu Chiril al Alexandriei²¹⁴). Astfel, Sofonie anticipează înfrățirea prin religie și învață că esențialul în ale credinței este nu locul de închinare, ci expresia sinceră a sentimentelor.

2. Noua ordine spirituală

(3, 8-13)

Bogat în perspective eshatologice este cap. 3, care prevestește:

1. Pedepsirea exemplară a păcătoșilor (v. 8);
2. Răsplătirea celor întristați (v. 18);
3. Progresul cultului în direcția spiritualizării (v. 9);
4. Triumful adevărului (v. 13).

Păcătoșii vor pieri mistuiți de moarte, care răpune cu atât mai sigur cu cât mai plâpândă este viața sufletească.

Drumuri cu totul divergente se deschid însă acelora care au fost „întristați” din pricina căutării lui Dumnezeu (v. 18).

În ce măsură întrezărea profetul o desăvârșire a vieții morale, vedem din versetul 13: „atunci nu vor săvârși nedreptate, nu vor grăi minciună, nu se va afla în ei vicleșug”²¹⁵. Atât de sus va fi ridicat omul pe scara sfințeniei, încât „cu buze curate se va ruga” (19).

²¹⁰ *Das Zwölfpropheten Buch*, p. 433.

²¹¹ La Rittel, *Biblia ebraica*, ed. 2, 1913, p. 885.

²¹² *Der prophet Zepharia*, în Kautzsch II, *op. cit.*, p. 71.

²¹³ Teodor d. M., Ἐρημνεῖα Σοφονίου, M.G., tom. 66, col. 464.

²¹⁴ Chiril, Ἐξηγήσεις εἰς τὸν Σοφ. M.G., tom. 71, col. 980.

²¹⁵ Versetul 13 conține „străvechea nădejde în pacea zilelor de apoi, care se va înfăptui deodată cu convertirea”, cf. E. Sellin, *op. cit.*, p. 440.

Sofonie este inferior în unele privințe lui Isaia și marilor săi înaintași, rămâne însă tot așa de genial în deșteptarea interesului pentru noua ordine spirituală în lume.

Agheu²¹⁶

Faima celui de-al doilea templu (2, 6-9)

Cartea lui Agheu este alcătuită din patru cuvântări profetice, în care se explică poporului cauza recoltei compromise. Ea este ruina păcatelor și a indiferentismului religios, manifestat prin neparticipare la reconstruirea templului. Pentru o viață dusă împotriva voinței lui Dumnezeu, „cerul s'a încuiat, iar pământul și-a rodit rodul, au semănat mult, dar au cules puțin, au mâncat, dar nu s'au saturat, s'au îmbrăcat, dar nu s'au încălzit”. Îngroziți de cele întâmplare, profetul îi cucerește puțin câte puțin pentru o viață nouă, dar rodul se va coace mai târziu, căci Domnul așa zice: „peste puțină vreme, voi zgudui toate națiunile și vor veni încoace cele prețioase ale tuturor popoarelor și se va umple de glorie templul acesta... căci mărirea cea de pe urmă a casei acesteia mai mare va fi decât cea dintâi”.

Între făgăduință și realizare nu va trece prea mult timp. Evenimentele mari sunt precedate de perturbări în ordinea naturii. În așa cadru a avut loc teofania de la Sinai, așa va fi inaugurată împărăția mesianică, ca și judecata universală. Evenimentele ce se pregătesc influențează structura statelor și frământă neamurile, producând zguduirii politice.

„Hemdat” (de la hemda, poftă, dorire, obiect, lucru de preț) s'a tradus și interpretat în diferite feluri. LXX traduce cu τὰ ἐκκλέκτα, „cele alese” și se poate că s'au avut în vedere persoanele reprezentative ale popoarelor, cum interpretează de exemplu, Chiril al Ierusalimului (λαμπροὶ καὶ ἀπόλεκτοι)²¹⁷.

Vulgata are „Desiderius” („et veniet Desideratus cunctis gentibus”), Cel dorit, Mesia, care este așteptatul tuturor. Traducerea LXX nu este sprijinită de context, Vulgatei este arbitrară. „Hemdat” sunt valorile materiale care vor fi aduse și închinare locului sfânt. Din cauza bogățiilor care curg spre Ierusalim, locașul sfânt de acolo crește în importanță. Oare nu contribuie împăratul Persiei Cyrus cu ajutoare însemnate chiar din tezaurul regal, pe seama templului (Ezra 1, 2-11; 6, 3-10)? Spre a-și câștiga afecțiunea iudeilor, idumeul Irod contribuie cu tot materialul necesar unei radicale renovări a grandioasei zidiri. Versetul 8 sprijină referirea la valori materiale. În afară de aceasta, nevoile materiale apar adesea îmbinate cu trebuința de ordin sufletească. Se înțelege că la

²¹⁶ La noi a scris despre Agheu comentarii, traducere și introducere prof. dr. V. Tarnavski, Cernăuți.

²¹⁷ Chiril, Ἐξηγησις εἰς τὸν Ἀγγ. M.G., tom. 17, col. 1048.

ultima culme a faimei este ridicat templul prin Mesia care intră, se roagă și învață într'însul. „Dar nu grandoarea și frumusețea îl fac ilustru, ci pacea care se întemeiază în locul acesta”. Această convingere o are Teodoret, pe aceeași εἰρήνη pune accentul și Teodor de Mopsuestia²¹⁸.

În sensul acesta avem aici un text indirect mesianic, doar teologii care se bazează pe Vulgata și Fericitul Ieronim susțin că „Desideratus” este Mesia²¹⁹.

Zaharia

La Zaharia avem o mulțime de profeții mesianice. Din pricina caracterului apocaliptic al cărții lui Zaharia, este greu să prindem întotdeauna precis sensul cărții. În fruntea profețiilor de genul acesta se află vlăstarul trimis de Dumnezeu.

1. Vlăstarul trimis de Dumnezeu (3, 8)

„Ascultă dar, Iosua, preotule cel mare, tu și prietenii tăi care șed înaintea feței Tale, că bărbați minunați sunt ei, căci iată aduc pe robul meu Vlăstarul, căci iată plătă... și într'o singură zi vor depărta fărădelegea.”

„Sema” (ascultă!) pus în fruntea frazei, are rolul festiv al „hinne” din Isaia 7, 14, de a preveni ascultătorul privitor la noutatea cea mare care se vestește.

Unii critici²²⁰ șterg pe „ki” („căci”, dintre cuvintele „tale” și „bărbați”). De fapt, conjuncția este de prisos în versete.

„Temah” (de la „tamah”, a străluci, a răsări, lat. „oriri”) înseamnă vlăstar (LXX are ἱλατολήν V= Oriens), figurat urmaș, este titlul care se dă în Vechiul Testament lui Mesia, am văzut la Isaia 11, 1 și Ier 23, 5. Numele Iosua (evr. „Ieșohua” = Domnul este mântuitor, radical de la care derivă numele Iisus, LXX are Iisus, Vulgata Iesus) având aceeași semnificație ca cel al Mântuitorului, a fost un alt motiv al apropierii de Hristos, încât mulți scriitori vechi au văzut un înțeles mai înalt în Zah. 3, 8. Apozitia calificativă „preotul cel mare” se referă la Iosua.

Zaharia se adresează lui Iosua, arhiereul cu depline puteri politice din epoca de după exil. Alături de Zorobabel Iosua a fost bărbatul care a condus poporul din Babilon în patrie și tot el a fost acela care a lucrat pentru refacerea comunității iudaice ieșită din

²¹⁸ Teodor d. M., Ἐρμηνεία Ἀγγαίου, M.G., tom. 66, col. 485.

²¹⁹ Cf. Filon Cl. L., *Le livre d'Aggée*, în „La sainte Bible commentée”, ed. 9, tom. 6, Paris, p. 549.

²²⁰ Sellin, *op. cit.*, Zwoölfprophetenbuch, p. 499.

robie (Ezra 2, 2 și 3, 2). „Prietenii” sunt ceilalți împreună lucrători, preoți și sfetnici, „minunați” sunt pentru rolul ce le revine. „Robul Domnului” și „vlăstarul” este Zorobabel (cf. Ag 2, 23) numai în sens indirect ar putea fi și Mesia. Este adevărat că Teodor de Mopsuestia²²¹ se oprește la Zorobabel, iar Teodoret²²² pleacă de la Zorobabel, dar întregeste cu cuvintele „din care se trage, după trup, Mântuitorul lumii”.

În sens figurat leagă unii și „piatra” misterioasă²²³ din versetul 9 la Mesia, pentru că în multe locuri (Ps 118, 22; 117, 21; Mt 21, 42) Hristos se numește „piatră”. Pentru a justifica sensul figurat al textului (Zah 3, 9) Teodoret de Cyr²²⁴ citează Ps 118, 22: „Piatra pe care au nesocotit-o ziditorii”.

2. Mesia, preot și rege

(6, 12-13)

Un alt text profetic îl constituie cuvintele:

„Astfel grăiește Domnul oștirilor, iată bărbat numele lui Vlăstar și sub el va răsări și se va zidi casa Domnului. Și el va zidi casa Domnului și va lua putere și va vedea pe tronul său și va domni și va fi preot de-a dreapta și va fi pace între amândoi...”

Pentru a se arăta caracterul inspirat al scrierii profetul ne introduce în profecie cu cuvintele „Domnul (respectiv Iahve, de la arhaicul hava, resp. Haia = a fi și Tebaot de la „țabar” oștire, îngeri, creaturi) Grăiește”. Pentru „vlăstar”, vezi Zah 3, 8. Expresia „sub el va răsări” se referă la urmașii Vlăstarului (în sens mesianic, la fiii spirituali) sau la prosperitatea excepțională a epocii lui. Prin sfârșitul v. 12 și începutul verset. 13 frazele se leagă ideologic, că „Țemah” („Vlăstarul”) este un bărbat rezultă din „hu” (pronume pers. masc. p. a III-a, sg.) cu care începe verset. 13. Aceste două versete explică acțiunea simbolică îndeplinită mai înainte (6, 9), unde se pune o cunună de aur pe capul arhiereului, pentru a prefigura demnitatea regală și pe cea preoțească. Templul s’a zidit sub Zorobabel, Iosua, dar după vederile lui Zaharia zidirea templului premerge sosirii lui Mesia, astfel în mod spiritual poate fi vorba despre „cele viitoare”. Influența

²²¹ Teodor, *Ἐρμηνεία Ζαχαρίου*, M.G., tom. 66, col. 525.

²²² Teodoret, *Ἐρμηνεία εἰς τὸν Ζαχ.*, M.G., tom. 81, col. 1896.

²²³ *Op. cit.*, col. 1896.

²²⁴ Piatra din Zaharia (3, 9) este subiect de îndelungate discuții. Misterul nu s’a dezlegat încă. Piatra ar fi: 1. „Piatra din creștet” (Zah 4, 7); 2. „Piatra din temelie Templului”; 3. o piatră din sfânta sfințelor; 4. o pietriceică din coroana lui Zorobabel; 5. o piatră din odăjdiiile arhiereului; 6. o piatră de hotar (după exemplul așa-numitei „kudurru” la babilonieni); 7. simbolul împărăției lui Dumnezeu; 8. Mesia etc., cf. E. Sellin: „Noch einmal der Stein des Zacharia”, în *Zeitschrift des alttestamentlichen...*, Bd. 18, Heft ¼, Berlin, 1943, pp. 59-77.

„Vlăstarului” este atât de mare, încât în interiorul împărăției Sale orice sămânță a duhului rău va fi înăbușită. Puterea nu i se va lua, ba în vederea misionarismului se unește spre o singură voință, puterea luminează cu puterile atât de vii ale credinței²²⁵.

3. Intrarea triumfală în Ierusalim

(9, 9)

Un text binecunoscut nu atât din Zaharia, ci din Noul Testament este:

„Eucură-te foarte, fiica Sionului, veselește-te, fiica Ierusalimului: iată, Regele tău vine la tine, drept și mântuitor, smerit și călare pe asin, pe mânzul asinei”.

Ierusalimul a nădăjdut mult în venirea unor vremuri mai bune, nădejdiile lui curate îi dau dreptul de a se bucura, mai ales când idealul visat își deschide drum limpede spre realizare. „Fiica Sionului” și „fiica Ierusalimului” sunt sinonime. Este vorba despre același Ierusalim, orașul zidit pe culmea Sionului, de aici și numirea de Sion. Ierusalimului îi este rezervată o surpriză plăcută, va avea ocazia să asiste la o noutate: pe străzile întortocheate, strămtc și pietroase ale cetății eterne, va trece, blând și smerit, „Regele cel visat de profeti”²²⁶. Exprimarea este metaforică, avem aici o metonimie când se ia vasul pentru conținut, cetatea pentru locuitorii ei.

Regele va trece călare pe un mânz. Fraza ultimă („pe mânz”) este o întregire lămuritoare la „călare pe asin”. Conjuncția *vav* din ultima frază nu trebuie tradusă cu „sau”, ci cu „adică”.

Regele întrebuițează spre scopul de mai sus un mânz neînhamat încă de nimeni. Era obiceiul la evrei a se folosi, pentru ocazii rare, animale neînjunghiate. Astfel, se impunea ca sacrificiu, în anumite cazuri, o junincă care să nu fi fost în jug (Num 19, 2); asemenea chivotul legii s’a transportat de la Filistenii într’un car tras de două juninci neînjugate încă (1 Sam 6, 7).

Față de cei din trecut, regele de aici are un fel de reputație: este smeritul înăscut, omul păcii și al dreptății sociale, mântuitor universal. Natura și grandoearea împărăției o precizează versetul următor: „El va vesti popoarelor pacea... și împărăția Lui se va întinde până la marginile pământului” (9, 10).

Astfel, Noul Testament are destule motive să considere cuvintele profetului Zaharia o precizie despre intrarea triumfală a Mântuitorului în Ierusalim (cf. Mt 21, 5; In 12, 16)²²⁷.

²²⁵ După interpretarea lui Teodor de Mopsuestia, „șederea de-a dreapta” este sinonim al frazei „Și va fi pace între amândoi”, *op. cit.*, M.G., tom 66, col. 541.

²²⁶ Teodoret, *op. cit.*, M.G., tom. 81, col. 1921.

²²⁷ Teodor de Mopsuestia leagă profecia întâi la Zorobabel, apoi la Hristos, „șinta ultimă a tuturor profetiilor”, *op. cit.*, M.G., tom. 66, col. 556.

4. Cei 30 de arginți

(11, 13)

În capitolul 11, 13 avem o parabolă cu păstorul cel bun și cu păstorul cel nevrednic. Cel rău este urgisit de Domnul, cel bun și credincios nu este luat în seamă de popor. Păstorul cel bun își cere simbria, dar poporul ingrât nu-i dă decât 30 de arginți. 30 de arginți era prețul de cumpărare al unui rob, un preț de dispreț deci, constatarea aceasta rezultă și din gestul ce-l face cu arginții (ii aruncă)²²⁸.

Curios este că pentru garantarea mesianică a textului, Zah 11, 13 este citat la Matei 27, ca provenind de la Ieremia, deși nu se află decât la Zaharia. Unii văd aici un „lapsus memoriae” din partea evanghelistului, alții o eroare a copiștilor. Prof. Univ. Döller face următoarea presupunere: Sfântul Matei va fi scris în limba aramaică „bejad nebiia” (prin mâna profetului), traducătorul a schimbat pe dalet cu re; și astfel în loc de „bejad” a scris „bejar” și a văzut în acest cuvânt o prescurtare a numelui lui Ieremia²²⁹.

5. Mesia va fi străpuns

(12, 10)

Cu conținut mesianic este considerat a fi și cap. 12, 10: „Și voi vărsa duhul darului și al milei peste casa lui David și peste tot cel ce locuiește în Ierusalim și vor privi spre mine, pe care l-au străpuns și vor plânge după el, ca după cel iubit și se vor tânguie ca după întâiul născut”.

Ce este Duhul Domnului? Care este natura lui? Noțiunea ne-o dă pe scurt Ioan 3, 7: o forță pe care o simți din efectele ei „suflă unde voiește, dar nu știi de unde vine și unde merge”. O sinteză biblică a duhului ar fi:

1. „Duhul se revarsă ca o fluiditate de sus în jos;
2. El rămâne aceeași substanță, oricât s'ar dispersa;
3. El curge într-o bogată plinătate;

4. El pătrunde toate părțile vieții și toate ramurile vieții peste care se revarsă²³⁰.
Grația și mila nu sunt derivate ale duhului, duhul însuși este grație, milă. Dumnezeu este duh, dar duhul lui Dumnezeu nu este una cu ființa lui Dumnezeu. Vedenia avută de profetul Ilie justifică aceasta: „Ilie stătea pe munte și iată Domnul a trecut pe lângă peșteră și înaintea Domnului a trecut un duh tare și puternic, care despica munții și

²²⁸ Teodoret vedea aici pe iudei operând și apoi căindu-se, *op. cit.*, M.G., tom. 81, col. 1937

²²⁹ Dr. I. Döller, *Die Messiaserwartung im A. T.*, Münster in W., 1921, p. 61.

²³⁰ Dr. I. Lange, *Die propheten Haggai, Zacharia, Mal.*, Leipzig, 1876, p. 97.

sfărâma stâncile. Domnul nu era în duhul acela...” 3 Regi 19, 11. Aceeași deducere rezultă și din „duhul care se purta deasupra apelor” (Fc 1, 2). Duhul lui Dumnezeu se revarsă numai peste casa davidică și peste cetatea Ierusalimului, dar casa davidică reprezintă o serie întreagă de descendenți, culminând în coborătorul celebru: Mesia, iar Ierusalimul reprezintă pe locuitorii cetății.

Părinții își iubesc în aceeași măsură copiii, dar au o oarecare preferință față de întâiul lor copil. Tot așa este mai pronunțată mahnirea la pierderea acestuia. Vechiul Testament favorizează, chiar legislativ, pe întâiul născut. În afară de preoție, pe care se susține că ar fi moștenit-o, în afară de o autoritate aproape egală cu a tatălui (Fc 27, 19), legea atribuia întâiului născut două părți moștenire din averea părinților (Deut 21, 17).

Sfârșitul versetului 10 scoate în evidență fapta lipsită de vrednicie a celor ce pâlmuiesc pe „Iubitul” lor.

Schimbul rapid de subiecte (mine, el, „m-au străpuns pe mine... plâng după el”) face dificil sensul frazei. Vorbind la persoana a III-a, Ioan 19, 37 citează pe Zaharia 12, 10, indicând realizarea în Hristos.

6. Baterea păstorului și împrăștierea turmei

(13, 7)

Corolarul profețiilor mesianice îl formează 13, 7: „Scoală-te sabie împotriva păstorului meu... bate-voi Păstorul și se vor risipi oile”.

Critica²³¹ plasează acest verset după verset. 17 din cap. 11 și-l consideră ca făcând parte împreună cu 13, 8-9 din capitolul 11. Este cu neputință a fixa exact succesiunea în timp a proorociilor lui Zaharia, totuși nu găsim justificată această modificare în ordinea textului. Acolo (cap. 11) este vorba despre un păstor rău (imaginea unui conducător nevrednic care se va ridica), iar în cap. 13, 8 este descris un păstor bun, care în urma împrejurărilor, suferă pe nedrept. Păstorul din cap. 13 este numit „tovarăș” al Domnului, este deci unul iubit de Domnul și nu urgisit ca cel din cap. 11. Deci, „Roi” („Păstorul meu”) și „Amithi” („tovarășul meu”) din cap. 13, 8, nu poate fi identificat cu „Roe” = păstorul din cap. 11, 16, adică un păstor oarecare.

Pentru identificarea Păstorului din cap. 13 s'a parcurs întreaga istorie de la Zaharia la Hristos. Unii interpretează colectiv: învingătorii ar fi Romanii, cei învinși Iudeii; alții substituie iudeilor pe creștinii persecutați de cezari; ba „Păstorul” ar fi Onias Manase,

²³¹ Marti, K, *Der Prophet Zach.*, la Kautzsch, *op. cit.*, II, p. 94 și Haller, M., *Das Iudendum, Geschichte, Prophetie...*, în *Die Schr. d. A. T.*, herausgegeben v. Gressmann, II, Abt. Bd. 3, (Stöttingen, 1914, p. 226; cf. și Sellin, E., *op. cit.*, p. 567.

Iuda Macabeul sau, în sfârșit, după interpretarea Noului Testament (Mt 26, 31), Mesia cu aderenții cei slabi de înger.

În tot cazul, se poate admite următorul sens general al versetului: profetul prevede zile grele, împovărate de primejdii pentru viitorul apropiat. Se vor isca războaie. Cel mai celebru îndrumător de popoare va fi învins, fără a găsi sprijin în supușii săi, care se dau la o parte fără pic de rezistență, ba dimpotrivă, acceptă cu ușurință consecințele puțin onorabile ale înfrângerii.

Perspectivile mesianice la Zaharia sfârșesc cu o panoramă a înfrățirii totale: atunci barierele trase egoist între variatele populații ale globului se sfarmă, dușmănia se stinge, iar flacăra dragostei cuprinde cercuri din ce în ce mai largi, până a se contopi întreg neamul omenesc într-o turmă ascultătoare și devotată unui singur Păstor (cf. Zah 14, 16).

Ideea de pace este și aici intim legată de Ierusalim ca centru de gravitate.

Maleahi

Ideea mesianică este reluată și de Maleahi. Trei sunt locurile mai de seamă: 1. Jertfa curată; 2. Înaintemergătorul; 3. Soarele dreptății.

1. Jertfa curată

(1, 11)

Cel dintâi este textul 1, 1-11. Maleahi face aici un fel de rechizitoriu al stării morale în societatea contemporană. Israel este pasionat de ingratitude, iar preoții nesinceri al lui susțin fără sfială un tip de cult primejdios. Îndeletnicirea numai pe afară cu cele ale credinței ucide sufletul, căci i se „închid ușile” iubirii cerești (v. 10). Această stare de lucruri se va curma, căci: „De la răsăritul soarelui și până la apusul lui, mare este numele Meu între neamuri și în tot locul jertfă se va aduce numelui Meu între neamuri” (v. 11).

„De la răsăritul la apusul soarelui” înseamnă de dimineța până seara, toată ziua, încontinuu Dumnezeu va fi obiect de laudă și preamărire. Eu cred că profetul voia să spună că neamurile toate, de la o margine la alta a pământului, de pe întregul spațiu luminat și încălzit de soare, cinstesc pe Domnul.

În cazul acesta, traducerea trebuie modificată: de la răsărit până la apus, adică din părțile orientului până în cel mai îndepărtat apus, pe tot spațiul cuprins între cele două puncte cardinale. Deci, nu adverb de timp, ci adverb de loc avem aici. Viitorul, „jertfă se va aduce”, redă mai bine intenția autorului, căci pe timpul lui Maleahi nu putea fi vorba

despre un cult universal valabil. Noutatea aceasta aparține viitorului. „Muktar” este aici o formă substantivală din part. pas. și înseamnă afumare, tămâiere. „Mincha” este darul oferit unui superior pentru a câștiga bunăvoința aceluia, a regelui (1 Sam 10, 27), a lui Dumnezeu (Fc 4, 3); jertfă, sacrificiu de mâncare, dar, prinos de pâine (Lev 2, 1), prinos de pârgă (Lev 2, 14).

Nu credem că a fost în intenția autorului să refere la păgânii contemporani jertfa nesângeroasă și curată, așa că ideea unui monoteism păgân²³² se exclude. Nici nu va fi fost în intenția lui un număr covârșitor de prozeliti, atașați cultului lui Iahve. Maleahi combate vehement asocierea cu păgânismul (2, 11), iar istoria este cel mai puternic argument împotriva acestei interpretări: niciodată în decursul vremii nu s'a vădit o influență a păgânismului spre mozaism sau invers, în afară de înfrățirea din epoca creștină. De aceea, cu mici excepții, începând cu învățătura celor 12 Apostoli²³³ și până în zilele noastre, „jertfa” lui Maleahi a îndreptat privirile teologilor spre Sfânta Taină a Euharistiei²³⁴.

Altfel, sensul mai general ar fi următorul: pentru viitor, profetul Maleahi prevede abolirea jertfelor Vechiului Testament și introducerea unui cult nou și a unei jertfe universale.

2. Înaintemergătorul și îngerul legământului

(3, 1)

În al doilea text mesianic, suntem introduși prin cuvintele „Iată, Eu trimit pe îngerul Meu și va pregăti calea înaintea Mea și în curând va veni la templul său Domnul, pe care voi îl căutați și îngerul legământului pe care îl doriți, iată, vine, zice Domnul”.

„Iată” („hinne”) exprimă siguranța realizării făgăduinței. Înaintea profetului se dau la o parte timpurile, iar evenimentul îi apare apropiat, îl vede chiar cu ochii sufletului său, de aceea conjuncția „hinne” indică în vorbirea profetică viitorul cel mai apropiat (cf. Fc 20, 3). Cel așteptat este „îngerul”. Evreiescul „malah” înseamnă trimis, delegat (Fc 32, 4),

²³² Un monoteism păgân susține K. Marti, la Kautzsch, *op. cit.*, p. 100.

²³³ Conf. dr. O. S. Isopescu, *Profetul Maleahi*, Cernăuți, 1911, p. 54.

²³⁴ Acest înțeles îl dă Evanghelia lui Ioan 4, 21 acestui loc: „în curând va înceta cultul evreiesc; Dumnezeu nu se va cinsti numai de către un popor, ci de toate, atunci raportul dintre Dumnezeu și om se ridică deasupra locului (cf. Olariu, *Evangh. de la Matei*, Caransebeș, 1898, p. 72) și astfel Maleahi învață că în ale credinței va fi un progres – ἐδίδαξε τὴν πολιτευομένην εὐσεβίαν – cum spune Teodoret, *Ερμηνεία εἰς τὸν Μωλ.* M.G., tom. 81, col. 1988.

nunțiu, înger (ἄγγελος) al Domnului (Ie; 14, 19). Aici are o misiune divină, este trimisul în vederea legământului celui nou. „Și va pregăti calea...”. În Orient, unde drumurile erau impracticabile, trebuiau luate măsuri ori de câte ori vreo înaltă personalitate vizita o regiune. Se astupau gropile cărărilor desfundate și se nivela terenul, deranjat prin îngrămădirea nisipului. După ce totul era aranjat, mergea cineva înainte, ca să se informeze în ce măsură a devenit drumul practicabil. Acest controlor se numea „înaintemergător”. În sens figurat, preotul este un înainte mergător, ca și profetul. Ei fac pregătirea sufletească în vederea mântuirii. La întrebarea „cine este înaintemergătorul de aici”, a fost indicat Maleahi și alții, sfârșindu-se rândul lor cu Ioan Botezătorul. Fiecare are câte un titlu de glorie, dar nici un nume nu întrece pe al lui Ioan Botezătorul, „cel mai mare om născut din femeie”, cum îi zicea Hristos (Mt 11, 10). Cu siguranță pentru că Ioan n'a cunoscut altă dragoste decât pe cea dumnezeiască, n'a avut alt ideal decât cucerirea cerurilor pe seama oamenilor și pentru că a pregătit atât de răbdător mântuirea prin Hristos.

Această interpretare despre îngerul înaintemergător se întâlnește și în epoca patristică²³⁵, după cum rezultă din comentariile lui Teodoret din Cyr²³⁶ și Teodor de Mopsuestia²³⁷.

Ambasadorul Domnului este urmat de Domnul însuși, căci drumul se pregătește pentru acesta: Domnul vine la templul din Ierusalim, pentru că templul din Ierusalim se consideră ca loc de ședere al lui Dumnezeu. Acolo va fi centrul de revelație, din Ierusalim izvorăște și radiază apoi învățătura cea nouă a lui Dumnezeu²³⁸. Deci, Dumnezeu „care vine” este de-o ființă cu Dumnezeu „care tronează în Ierusalim”. Sunt însă persoane distincte: unul este cel care trimite, altul este cel care vine. Dumnezeu trimite și este prezent și El, dar Domnul are rol deosebit.

„Îngerul legământului” este una și aceeași persoană cu Domnul sau cu „îngerul Meu”? Din construcția frazei, rezultă că „îngerul legământului” se deosebește de „Domnul” care vine, căci după ce „vine Domnul” se zice că vine „și îngerul legământului”. Conjuncția „și” separă persoanele între ele. „Îngerul legământului” se deosebește și de „îngerul” care pregătește calea, căci primul este pregătit, al doilea este cel așteptat. Întrucât nu sunt două persoane așteptate, ci una singură, Domnul este una cu îngerul

²³⁵ „Cu privire la Maleahi, toți părinții Bisericii sunt de acord că sub acest cuvânt are să se înțeleagă cel mai de pe urmă și cel mai mare profet, înaintemergătorul Domnului, Sfântul Ioan Botezătorul”, Isopescul, *op. cit.*, p. 108.

²³⁶ Teodor, „acestea se spune despre Ioan Botezătorul”, *op. cit.*, M. G., tom. 81, col. 1977.

²³⁷ Teodor, Εμπνεῖα Μαλαξίου τοῦ προφ. M.G., tom. 66, col. 620.

²³⁸ Unii scriitori, de exemplu Teodor de Mopsuestia, văd în templu natura omenească a Cuvântului, *op. cit.*, M.G., tom. 66, col. 1977. În cazul acesta, sensul ar fi următorul: Cuvântul vine pentru a lua trup.

legământului. În intenția autorului va fi fost să spună că vine Domnul, adică îngerul legământului celui nou.

Între versetele 5 și 6 ale aceleiași capitol, Maleahi înfățișează un tablou al „allei Domnului”.

„Iată-o!”, zice profetul, pentru că sub focul inspirației, scriitorul sfânt suprimă distanța spre a ajunge în pragul evenimentului. Pentru păcătoși, „ziua aceea” este „un cuptor care arde” (3, 19), doar prin efectul credinței și al misionarismului Sfântul Ilie vor scăpa unii de această disperare. Altor, celor care cred în Dumnezeu, li se oferă fericirea, căci se fondează o împărăție supusă voinței lui Dumnezeu.

3. Soarele dreptății

(3, 20)

„Și va răsări celor care slujesc numele Meu, Soarele dreptății, aducând mântuire pe aripile lui și voi veți ieși (din mediul celorlalți) și veți săla ca viței cei sloboziți din legături.”

Soarele de aici („Şemeş jedakah”) are un efect mântuitor, prin dreptatea și adevărul ce trimite în lume. Răsărind „Soarele” face ca nedreptatea să dispară, iar între oameni să se aprindă căldura credinței, care convertește inimile și purifică conștiințele. Bucuria fericirii este așa de mare, încât omul o simte ca pe un lucru care îi este nou. Acesta pare să fie sensul general al versetului despre care Teodor de Mopsuestia afirmă că conține „cel mai mare bun conceput de Lege”²³⁹, dar sensul mai apropiat al textului depinde de interpretarea cuvintelor „Şemeş jedakah” („Soarele dreptății”). Reprezintă „Soarele” o persoană, o forță? Vorbirea de aici este figurată. Soarele a fost pus în legătură cu Dumnezeu, Duhul Sfânt, Mesia sau la „efectele mântuirii”²⁴⁰. Celor drepti Dumnezeu adesea le este „Soare luminător”, întrucât nu mai au trebuință de lumina lămpii, a soarelui sau a lunii (Apoc 21, 23; 22, 6; Is 60, 19), de aceea Teodoret leagă profeția atât de venirea dintâi a Domnului, cât și de a doua venire²⁴¹.

La Is 42 Mesia este lumina popoarelor, iar în Noul Testament Hristos este „lumina lumii” („soarele lumii”), In 8, 12. Nu se aplică la Duhul Sfânt asemănarea de aici, mai potrivită este lui Mesia și efectelor mântuirii. Verbul „puș”, care mai apare la Ier 50, 11 și Avac 1, 8, se poate traduce cu „a galopa” (despre cai) la Avacum, dar la Ieremia și aici cu „a săla” (despre viței). Verbul exprimă bucuria și avântul celor prinși în hora mântuirii.

²³⁹ Teodor de Mopsuestia, *op. cit.*, M.G., tom. 66, col. 652.

²⁴⁰ Lange (Bibelwerk), *op. cit.*, p. 151.

²⁴¹ Teodoret, *op. cit.*, M.G., tom. 81, col. 1984.

IV. Cărțile necanonice

Tobit

Ierusalimul, centru religios

(13, 10-18)

Ideile mesianice află răsunet și în cărțile necanonice. Astfel, cartea Tobit prevestește bucuria Ierusalimului și anticipează convertirea popoarelor la credința cea mântuitoare; cartea Înțelepciunii vorbește despre Înțelepciunea cea necreată și despre împărăția viitoare, iar 1 Macabei schițează activitatea profetului celui credincios. Asemenea revelații conține și cartea Baruh, dar și alte scrieri din categoria a doua.

Din Tobit vine în discuție mai întâi capitolul 13, 10-18. Ierusalimul, deși mediul atâtor revelații nemuritoare, este totuși dezonorat. Pentru că a fost lipsit de rodire, în domeniul vieții sufletești, va avea dureroasa surpriză să fie „bătut” de Domnul. Nu tot aș va fi destinul celor drepti: îi va milui Dumnezeu (verset. 10).

Ca să se dezrobească din situația aceasta dezastruoasă, vor trebui să ridice ochii spre cer și ca niște copii cuminți să-și mărturisească afecțiunea față de Părintele bun, „Împăratul vecilor”. Abia atunci acea uriașă operă de zidire a templului se va desăvârși minunat, libertatea celor robiți va deveni realitate, iar neamul omenesc își va realiza idealul său religios (v. 11 și 12).

Cu versetul 13, perspectiva mesianică se lărgeste, suntem în plină realizare: „*popoare multe vor veni de departe în numele Domnului Dumnezeu, cu daruri în mâini și aducând daruri împăratului cerului; din neam în neam te vor slăvi...*”.

O putere nevăzută mână popoarele pământului spre Ierusalim, care, sub aspect religios, devine punct cardinal al globului. Epopeea religioasă începe, sub impulsul divinului se suprimă orice distanță religioasă, pentru ca asemenea unui puhoi de ape să se reverse nesfârșite câduri de oameni spre luminosul praznic din sfânta cetate.

„Darurile” pe care le aduc în mâini (δῶρα ἐν χερσίν) sunt valori materiale pe care în entuziasmul lor, le închină locurilor sfinte, pentru a contribui astfel cu toții la preamărirea casei lui Dumnezeu.

„Darurile” celelalte (τὰ βασιλεῖ τοῦ οὐρανοῦ) sunt rugăciunile și jertfele spirituale, cu care oamenii își răscumpără abuzurile și se fac părtași de binecuvântările lui Dumnezeu. În Vechiul Testament raportul dintre Dumnezeu și om se înfățișează adesea sub asemănarea raportului ce există între rege și subalternii săi. Spre deosebire de regele cel pământesc, Dumnezeu este rege al cerului, ceea ce înseamnă că domnește în altă sferă, opusă materiei,

în lumea spirituală. „Din neam...”, adică toate generațiile neamului omenesc întreg (vor preamări pe Dumnezeu).

Ideea mesianică se prelungește în versetele care urmează. În versetul 14 avem un ecou al făgăduințelor făcute patriarhilor („blestemați vor fi toți cei care te blestemă și binecuvânați toți cei care...”), cu deosebirea că acolo sunt patriarhii, iar aici „orașul sfânt” este obiectul afecțiunii. Fericirea (cf. și versetului 16: fericite de cei...) este condiționată de atitudinea amicală față de Ierusalim, adică față de ceea ce reprezintă această cetate sfântă în istoria vieții spirituale. Avem aici o metonimie, vasul pentru conținut, Ierusalimul pentru învățătura revelată și vestită acolo. Expresia ἐπικατάρατοι (pl. de la ἐπικατάρατος de la ἐπὶ κατὰ ὁμοίαι), blestemați, se referă la aceia care stau nepăsători sau iau atitudini vrăjmașe față de Ierusalim. În Scriptură sunt blestemați cei care nu cunosc Legea Sfântă, cei care refuză învățătura revelată. Printr-o interpretare subiectivă, rabinii numesc mulțimea incultă „am haaref”, ceea ce înseamnă un popor de țărani, incult, prost, ordinar, iar pe ei se numesc „am kodeș”, care înseamnă popor sfânt¹. A zice despre cineva să fie blestemat înseamnă a-l dori să se reverse tot răul asupra lui. În versetul 15, Ierusalimul este invitat să se bucure și să se veselească „pentru copiii celor drepti, căci se vor aduna și vor binecuvâna pe Domnul dreptilor”.

Cetatea sfântă personificată va ajunge în situația plăcută de a-și vedea sfintele aspirații împlinite. Ea are toată satisfacția când „ziua aceea” după care a suspinat, devine realitate. Atât de mare este bucuria încât, fără pic de exces de zel, ea poate trece, legitim, la acte de veselie.

Bucuria i-o prilejuiește expansiunea dreptății în lume și strângerea la un loc a reprezentanților acestei virtuți. Fraternizarea celor drepti este firește o uimitoare forță de realizare, ea adaptează la mediul ei spiritual întreg restul oamenilor, care iau încă numele lui Dumnezeu în deșert.

„*Toate popoarele se vor întoarce cu adevărat și se vor teme de Domnul Dumnezeu și se vor lepăda de idolii lor și vor slăvi toate popoarele pe Domnul.*”

Iată cum pregătește Tobit venirea împărăției lui Dumnezeu în lume, iar în privința ideologică nu este cu nimic inferioară scriitorilor din categoria întâi.

Isus, fiul lui Sirah

Înțelepciunea necreată și veșnică

(24)

În cartea lui Isus, fiul lui Sirah este mai ales unul dintre texte, care nu poate fi evitat ori de câte ori se discută mesianismul biblic. Este cap. 24, de unde ne interesează mai ales textul care introduce „înțelepciunea” în vorbire:

¹ Olariu, *Evanghelia după Ioan*, Caransebeș, 1897, p. 133.

„Înțelepciunea...”: „Eu din gura celui Preaînalt am ieșit și ca o ceață am acoperit pământul” (3).

Înțelepciunea, σοφία, grăiește precizându-și originea dumnezeiască. Pentru a doua parte a versetului, Vulgata are „primogenita ante omnem creaturam”, ceea ce indică originea din veci a Înțelepciunii celei necreate. „Ca o ceață...”, ceața se răsfire în largul cerc al naturii, împânzind și cuprinzând spațiul, asemenea ceții Înțelepciunea s'a revărsat în toate părțile lumii. Sensul textului de până acum este următorul: Înțelepciunea este divină, iar efectul coborârii ei în lume este minunat.

„Eu întru cele înalte M'am sălășluit și tronul Meu este în stâlpul de nori.” Mai înainte de a exista temporal, înainte de a veni în lume, Înțelepciunea sălășluia în alte sfere, opuse lumii materiale.

„Ocolul cerului l-am făcut și în fundul oceanului am coborât”.

„Înțelepciunea” a străbătut distanțele cele mai îndepărtate ale Universului. Acestea se exprimă prin ideea contrastelor. Cerul și adâncul mării sunt, în direcție verticală, indicatoare de distanță în gradul superlativ. Prin această figură poetică, scriitorul indică atotprezența Înțelepciunii (cf. și v. 6).

Grecescul ὀβύσσω (de la ὄβυσσος înseamnă lumea de jos, antonimul cerului) este mai cuprinzător decât marea, cum traduc unii expresia; cuvântul „adâncul” redă cel mai bine ideea.

„După toate acestea, am căutat odihnă: ca în a cui moștenire aș sălășlui.”

„Înțelepciunea” se aseamănă unui călător care, trudit de greul drumului este în căutarea unui adăpost. După ce „Înțelepciunea” străbate timpul și spațiul, o vedem dornică de odihnă. Grecescul κληρονομία (κληρο νόμος) înseamnă moștenire, proprietate rezultată din moștenire. „Înțelepciunea” se întreabă a cui proprietate să devină? În mijlocul cărui popor să se stabilească? Devenită proprietate a unui popor nu înseamnă că rostul universal și veșnic al „Înțelepciunii” va înceta, dimpotrivă, prin poporul ales faima „Înțelepciunii” se va vesti de la o generație la alta.

Răspunsul decisiv la întrebarea de sus îl dă Dumnezeu în versetul 8: „Atunci mi-a răspuns Făcătorul a toate și cel ce m'a făcut: ... întru Iacov locuiește și întru Israel moștenește”.

„Înțelepciunea” este născută din Dumnezeu. Dumnezeu creatorul dispune ca făptura Sa, înțelepciunea, să își aleagă pe Iacov sau Israel în mijlocul cărora să se întrupeze, Iacov reprezintă regatul sudic, Iudeea, Israel regatul nordic, Samaria; Iacov și Israel reprezintă poporul israelit întreg.

„Înainte de veac, din începutul începutului m'a făcut pe mine și în veac nu mă voi sfârși.”

Lumea există deodată cu timpul (veacul). Înțelepciunea există mai înainte de trup și lume. Viața Înțelepciunii supraviețuiește timpului, trăiește și după ce sfârșește timpul, în veci. Premiza fiind veșnicia, concluzia este aceeași, origine veșnică, viață veșnică.

„În lăcașul cel sfânt înaintea Lui am slujit și astfel în Sion m'am întărit.”

„A sluji lui Dumnezeu” înseamnă a fi manifestantul voii Sale, mărturisindu-L prin predică, învățătură și pildă a vieții. Este un rol religios-moral pe care-l îndeplinește Înțelepciunea, căci aoristul ἐλετοῦργησα, de la λειτουργέω înseamnă a administra un oficiu public și religios, a sluji pe Dumnezeu.

Ierusalimul fiind centrul cultului, Înțelepciunea se manifestă în public acolo. Sion este sinonim cu Ierusalim.

Versetele 12 și 13 conțin idei cunoscute anterior, v. 14 și următoarele conțin asemănări în care „Înțelepciunea” este cedru, finic, măslin, viță din care reiese ideea de noblete. În 21, Înțelepciunea invită pe toți oamenii să se apropie și s'o guste: „și vă săturați din roadele mele, căci sunt mai dulci decât mierea”.

În aceste cuvinte „Înțelepciunea” oferă toate bucuriile, încât nici o dulceață a vieții nu-i mai lipsește omului, care-și lasă stăpânit sufletul de înțelepciune. „Cei care mai mănâncă iar vor flămânzi, cei care beau iar vor înseta”.

Hrana pe care o oferă „Înțelepciunea” este atât de rară și plăcută, încât ea mărește întruna frigurile poftii, o dorești mereu și pentru totdeauna, pentru că este o hrană vie.

„Înțelepciunea” este o persoană înaltă, de sine stătătoare, deosebită de om, mai presus de creație, infailibilă, căci cel ce ia contact real cu ea „nu se rușinează”, nu păcătuiește (v. 24).

„Înțelepciunea” stă în raportul cel mai strâns cu Dumnezeu și cu Legea Sa revelată în Pentateuh: „Toate acestea sunt calea legăturii Dumnezeului Celui Preaînalt, lege pe care ne-a poruncit-o Moise”.

„Toate acestea” sunt normele care cuprind descoperirea voii lui Dumnezeu. Legea revelată se află depozitată în cele cinci cărți ale profetului Moise. Aici întâlnim și acele minunate „mărturisiri” privitor la Cuvântul care se face trup.

Față de cele de mai sus, se pune întrebarea ce reprezintă σοφ din acest capitol? Σοφός, înțelept, este unul care în orice împrejurare cunoaște cele mai perfecte mijloace de îndrumare (spre ceva), σοφία este darul deosebit de a pătrunde marile enigme ale universului și a indica calea care duce la fericirea insului (Mt 13, 54-55). Aceasta este definiția „Înțelepciunii”, după vederile Sfintei Scripturi (cf. Lc 11, 49). Înțelepciunea este Hristos, pentru că El este mai înțelept decât orice om din lume (Mt 12, 42-43).

„Înțelepciunea” din cap. 24 este înfățișată ca o persoană, o persoană mai presus de oameni. „Înțelepciunea” este de sine stătătoare, dar legată de Divinitate printr'o unire intimă. Ea urgisește răul în gradul cel mai mare, dar iubește nemăsurat de mult virtutea și stăruie pentru menținerea ei între oameni, căci pentru aceasta venise în lume. Înțelepciunea este deci o persoană divină.

1 Macabei

1. Împărăția veșnică

Din 1 Macabei sunt de reținut următoarele texte: cap. 2, 57; 4, 46; 14, 41.

Întâiul text este următorul: „*David prin mila sa, a moștenit tronul împărăției pentru vecie*”.

„Mila” este traducerea grecescului ἐλέει, de la τὸ ἔλεος, părere de rău, îndurare (pentru nenorocirea sau necazul cuiva). David a fost îndurător față de semenii săi, nu teoretic, ci practic. A gândit și trăit această virtute. Prin eliminarea oprimaților și ștergerea lacrimilor regele a devenit un fel de făcător de pace în împărăția sa. Pentru această vrednicie va trăi în veci, prin tronul pe care va ședea, pentru totdeauna, un urmaș celebru al familiei sale.

2. Profetul așteptat

(1 Mac 4, 46)

Al doilea text îl constituie versetul 46, din capitolul 4: „*Și a pus pietrele în muntele casei în loc sigur, până când va veni Profetul care va decide privitor la ele*”.

Iudeii se află în război cu sirienii. Frații Macabei, Iuda și ceilalți, constatând dărâmarul și profanarea templului, au rânduit doliul public, iar zidul de la altarul „arderilor de tot” l-au demolat, punând materialul la o parte. Pe de o parte, considerau profanat acel rest de zidire pe care au sacrificat sirienii idolilor lor, pe de altă parte nu îndrăzneau să-l lepede, ca unul ce a făcut parte din corpul clădirii sfinte. Nu puteau decide nimic sigur cu privire la ceea ce vor face. În nedumerirea lor, au strâns molozul, alcătuit mai ales din piatră și l-au îngămădit într-un loc adăpostit din preajma templului. Acolo avea să rămână „până ce va veni Profetul”, care va decide în privința aceasta.

Oricare om, luminat de Dumnezeu, putea lua hotărâri valide în acest sens, dar mulți presus de toate stă autoritatea „Profetului”. După 1 Mac 9, 27, demult nu s’au mai arătat profeți în Israel, ceea ce a fost prilej de mare întristare. Până la Sfântul Ioan Botezătorul n’a mai venit profet public, doar mincinoși, de aceea ne-am putea gândi la el. Ioan însă declină de la sine răspunderi care îi pot reveni Aceluia pe care el îl prevestește ca apropiindu-se. Ioan este numai crainicul „Profetului”, iar acesta este cel așteptat.

3. Proorocul credincios

(1 Mac 14, 41)

Ultimul text mesianic este 1 Mac 14, 41. Iată antecedentele: Simeon Macabeul s’a distins atât de mult prin credința și eroismul său, încât poporul – nimicit în dese războaie

și sărăcit – îl reclamă în unanimitate ca șef politic și religios. Regele Dimitrie II al Siriei îi recunoaște aceleia îndoită calitate, mai ales că Romanii, intrând în legături diplomatice cu Simeon, au ridicat prestigiul acestuia.

„*Povățuitor și arhiereu n’avea de gând să rămână pentru toate zilele Simeon, ci numai până la venirea Proorocului celui credincios*.”

Toată conjunctura vremii gravita spre „Profetul” așteptat. În situația de atunci, nimeni nu mai cuteza restaurarea națională și mai ales prefacerea întregului fel de a fi, decât numai un bărbat cu totul excepțional.

Concluzii

Textele Vechiului Testament, de care ne-am ocupat, furnizează toate elementele necesare alcătuirii unei biografii a Mântuitorului. În conformitate cu aceste texte profetice, Hristos se va naște în mod miraculos dintr’o fecioară, având ca ascendenți pe genialii regi David și Solomon și fiind coborât din marile personalități religioase Avraam, Isaac și Iacob. Locul nașterii sale, timpul nașterii, patimile sale, se descriu detaliat, asemenea înălțarea, moartea și învierea. El e Dumnezeu adevărat și om adevărat. Misiunea sa este mondială, scopul misiunii sale este crearea unui om nou, drept, bun și desăvârșit, deziderate cari se pot realiza mai eu succes în cadrul împărăției spirituale fondată de el în lume.

Dorința de a descoperi vâlul ce acopere viitorul acestei împărății ar fi fost puțin accesibilă pe calea științei, a experimentat-o Ecclesiastul și n’a prea reușit. Mai mult succes au avut profeții, pe baza credinței însă. Nu ne referim și la alte cazuri pentru a verifica că ne aflăm în posesia unor scrieri de sus inspirate.

Astfel rezultă, adevărul, că din punct de vedere religios Vechiul Testament este o scriere de rangul întâi, dar mai ales că *Vechiul Testament este pentru Noul ceea ce este rădăcina pentru floare*. Ambele Testamente formează Sfânta Scriptură a Bisericii, fără Vechiul n’ar exista Noul ne-ar lipsi Hristos.

Discursul mesianic al Apocrifelor Vechiului Testament

Apocrifele Vechiului Testament constituie un ansamblu heteroclit¹. Singurul lor punct comun generat de referirea la acestea în cadrul scrierilor canonice este acela de a fi numite pseudoepigrafe, dar acesta nu este un semn distinctiv marcant. De aceea, cel mai obiectiv mod de abordare analitică a acestora ar fi cel care pleacă de la studierea lor mai întâi în cadrul sectelor care le-au preferat, dar aceasta duce automat la divizările comunității iudaice, și nu numai, din perioada secolelor II î.d. Hr. – II d.Hr., fapt care ar extinde foarte mult sfera dezbaterii, deoarece chestiunea sectelor nu a fost complet elucidată. Din acest motiv noi vom adopta maniera de abordare a acestei grupe de scrieri din perspectiva tematică, ca și în cazul de față când ne propunem să relevăm fondul mesianic exprimat în apocrife. Qumranul ne vorbește într-o primă structură de informare despre secta esenienilor, dar cronologia textelor descoperite aici nu este perfect stabilită, esenianismul însuși având o anume perioadă de evoluție și de aceea el ar trebui tratat diferențiat, potrivit notelor majore ale fiecărei etape de dezvoltare². Literatura rabinică ne oferă cunoștințe despre gruparea fariseilor, dar aceste compilații sunt tardive, materialele anterioare anului 70 d. Hr. sunt rare, studiul critic al tradițiilor păstrate ne permite să obținem informații foarte prețioase, dar evoluția gândirii fariseilor exprimată în persoana lui Ioan Hircan care în fapt a dus la ruina Ierusalimului este greu de reconstituit în detaliu³. Depășind aceste dificultăți de fond, critica tinde să lege cele mai multe dintre

Apocrife de grupările esenienilor, fariseilor și de curentul saducheian, numai că în acest caz termenii de esenian și fariseu trebuie priviți în sensul lor mai larg și nu în accepțiunea sau descrierea pe care ne-o oferă Iosif Flaviu ori Filon din Alexandria. Singurele apocrife despre care găsim informații în cadrul descoperirilor de la Qumran sunt: Jubileele, Cartea lui Enoh (etiopiană) și Testamentele patriarhilor. Acestea, plecând de la forma lor arhaică, pot fi localizate cronologic în perioada eseniană sau pre-eseniană. Despre celelalte⁴ nu pot fi făcute supoziții sau abordări critice decât plecând de la argumente de ordin intern.

Studiul nostru a fost determinat, îndeosebi, de faptul că în literatura românească de specialitate nu avem încă o structură coerentă formulată, dar și de afirmații de genul celei realizate de J. Bonsirven⁵ care afirmă că „noi nu avem despre Mesia sau despre mesianism nici o sentință rabinică anterioară timpului distrugerii Templului”, ori lucrurile nu stau chiar așa. Tema a fost abordată în teologia occidentală de nume ca: Schurer⁶, Lagrange⁷, Bossuet, Gressmann, Billerbeck, Klausner⁸, Moore, Bonsirven, Voltz, Mowinkel⁹ și într-o serie de articole de specialitate cuprinse în dicționare, numai că o bibliografie exhaustivă ar necesita ea însăși un număr impresionant de pagini. Chiar în desfășurarea temei voi fi nevoit să fiu extrem de sintetic. De aceea, voi focaliza atenția doar asupra unor apocrife, cum ar fi: I Enoh¹⁰, Psalmii lui Solomon¹¹, Testamentele celor 12 patriarhi¹², IV Ezdra¹³, II Baruh¹⁴, Apocalipsa lui Avraam¹⁵, Oracolele sibiline (C. III-IV)¹⁶, pe care le voi aborda analitic, atât din perspectivă cronologică și stilistică, cât și din perspectivă exegetică, pentru a crea conexiuni cu sursele generale ale esenienilor, fariseilor sau saducheilor și pentru a aduce o lumină favorabilă exegezei noutestamentare. Vom încerca să vedem ce loc acordă apocrifele celor trei forme sub care iudaismul îl concepe pe Mesia, și care au prelungiri în gândirea creștină: Mesia-rege, fiul lui David; Mesia-arhiereu, fiu al lui Aaron; Mesia transcendent identificat cu Fiul omului.

¹ Atât în accepțiunea ortodoxă, cât și în cea catolică termenul este aplicat pseudoepigrafelor. În discursul teologic biblic românesc a fost introdus și numele de literatură intertestamentară (Prof. R. Onișor, Prof. A. Pavel) care definește grupul din perspectivă cronologică. A-i oferi alte conotații de ordin exegetic teologic ar fi impropriu. Numirile și sferile de accepțiune sunt însă și azi la fel de diversificate: E. Kautzsch – apocrifele și pseudoepigrafele; R.H. Charles – Idem; P. Riessler – scrieri vechi iudaice, altele decât cele canonice; sau: scrieri apocaliptice ș.a.

² Cu titlu orientativ se poate vedea materialul scris pe această temă de J. Carmignac în volumul semnat de A. Robert – A. Feuillet, *Introduction à la Bible*, II, pp. 75-81.

³ O expunere succintă există în volumul citat anterior la nota 2, pp. 129-140 și semnat de A. Michel. Despre fariseism a se vedea și: A. Tricot – în același volum, sau W. Beilner, *Der Ursprung des Pharisäismus*, în *Bibl. Zeitschr.*, N.F., T.3, 1959, pp. 234-251.

⁴ J.H. Charlesworth a realizat o ediție în două volume a Pseudoepigrafelor Vechiului Testament, New York, 1983.

⁵ J.B., *Le judaisme palestinien au temps de Jesus-Christ*, I, Paris, 1934, p. 347.

⁶ *Geschichte des jüdischen Volkes*, III, ed. a III a, Leipzig 1898.

⁷ *Le messianisme chez les juifs*, Paris 1931.

⁸ *The Messianic Idea in Israel*, Londra 1956.

⁹ *He That Comes*, Oxford 1956.

¹⁰ Din J.H. Charlesworth, *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol. I, pp. 3 – 223.

¹¹ Ibidem, vol. II, pp. 639-671.

¹² Ibidem, vol. I, pp. 773-829.

¹³ Ibidem, pp. 517-561.

¹⁴ Ibidem, pp. 615-681.

¹⁵ Ibidem, pp. 681-707.

¹⁶ Ibidem, pp. 317-473.

1. **Mesia – Rege, fiul lui David.** Despre această temă teologică am mai scris în cadrul lucrării **Mesianism și apocalipsă în scrierile de la Qumran**. Atunci însă nu am abordat problematica apocrifelor. Tema mesianismului regal are în spatele ei o mulțime de fundamente biblice și se bucură de o accepțiune generală din partea iudaismului, numai că în apocrife nu mai are o reliefare identică. În textele de la Qumran, esenienii, ca sectă sacerdotală, subordonează pe Mesia-rege, perceput ca și conducător temporal (politic, istoric), lui Mesia-preot (arhiereu) despre care vom vorbi mai încolo¹⁷. Rolul pe care I l-au atribuit era acela de a conduce pe Israel în lupta eshatologică și de a elimina pe toți dușmanii lui Dumnezeu și ai poporului. Gândirea fariseilor, care nu aveau aceeași părere cu privire la superioritatea sacerdoțiului față de laicat, dădea lui Mesia-rege locul întâi în „Israelul viitor”¹⁸ și-și punea în venirea Lui întreaga sa nădejde. Putem crede deci că opoziția dintre esenieni și farisei în cadrul mișcării hasmoneiene pleacă din cadrul acestei divergențe de opinii cu privire la Mesia. Primii nu-i recunoșteau dinastiei hasmoneiene rolul esențial sacerdotal de fii ai lui Aaron, nici pe cel de continuatori ai lui Țadoc, care trebuiau să pregătească venirea lui Mesia-preot.

În grupul apocrifelor alese spre studiere trebuie operată o împărțire în două grupe: în apocrife vechi (I Enoh, Psalmii lui Solomon, Sibilele III) și apocrife din era creștină (IV Ezdra, II Baruh, Apocalipsa lui Avraam, Sibile IV). Această împărțire ne va permite să observăm evoluția temei de la o grupă la cealaltă.

În scrierea lui Enoh și în Psalmii lui Solomon (83-90) se face referire la această temă prin intermediul unui simbol. Acest simbol este specific terminologiei timpului. În mijlocul oilor albe care îi reprezintă pe iudeii credincioși, fideli, se naște un vițel alb (un taur pentru jertfă). Animalele câmpului și păsările cerului îl aclamă, dar până în sfârșit toate acestea vor deveni supuse lui, urmând ca ele însele să devină „un miel” de răscumpărare. Alegoria foarte transparentă și semnificativă a fost scrisă în jurul anilor 166-161 î.d. Hr. și atestă vigoarea nădejzii cu care poporul îl aștepta pe Mesia, pe care îl percepea ca fiind un conducător drept. Acest tip de expresie poate fi determinat de faptul că în acest secol elementul profetic fundamental a fost cel proferat de Daniel. În cartea Pildelor numele de Mesia apare de două ori (I Enoh 48,10; 52,4), dar el trebuie aplicat unui personaj transcendent (Alesul, Fiul Omului) despre care vom vorbi în partea a treia. Contrar acestuia, în cartea a III-a a Oracolelor se vorbește despre un Mesia pur terestru. Această scriere poate fi datată în epoca hircanilor. Regele pe care Dumnezeu îl trimite din Răsărit (din soare) pune capăt războaielor, restabilește privilegiile lui Israel (v.

¹⁷ K.G. Kuhn, *The Two Messiah of Aaron and Israel*, în K. Stendahl, *The Scrolls and the New Testament*, N.Y., 1957, pp. 54-64.

¹⁸ În vol. de colectiv, *La venue du Messie, Messianisme et Eschatologie*, Desclée, Paris, 1962, p. 22.

652-662), face față coaliției regilor îndreptate împotriva Cetății sfinte (v. 663-674), conduce într-o eră a bunăstării care este o veritabilă întoarcere în vremile paradisiace (v. 702). Imaginile profetice și structurile psalmodice din acea vreme abundau de eflorescențe simbolice similare menite să susțină campania hasmoneană, dar erau clar influențate de genul literar grec, nu se depărtau de rescriptul scripturistic, totuși ele trebuie percepute ca reprezentări destul de generale ale temei noastre.

O manieră mult mai complexă și expresivă ne oferă Psalmii lui Solomon. Ei ne pun în față puncte de sinteză doctrinară de o forță excepțională, nebanuită (Ps. Sol. 17, 23-51; 18,6-9). Psalmul 17 poate fi datat cu multă precizie ca fiind scris între 63 (ocuparea Ierusalimului de către Pompei) și 48 (anul morții lui Pompei). Ostil, chiar violent, față de dinastia hasmoneană, autorul critică regii ușor de mituit ai acesteia și spune că au dezonorat tronul lui David (v. 5-8), de aceea Dumnezeu îi va detrona prin omul cel nepătat (v. 8-12 – este vorba despre Pompei) și-l va înlocui cu Regele viitorului (ce va să vină), adevăratul fiu al lui David. Acesta va trebui să sfărâme pe toți conducătorii nedrepți, să curețe Ierusalimul de păgânii care-l întinează, să vâneze pe toți păcătoșii doritori de moștenire și să le sfărâme orgoliul (v. 24-26). În ansamblul textului pot fi identificate cu ușurință sursele biblice, ele fiind luate de către autor din Psalmii lui David și din profeți¹⁹. Dacă opera lui „Mesia a lui Yahwe” (v.36) are caracter național, în concordanță deplină cu textele canonice asupra cărora autorul a meditat, ea este fundamental religioasă, reușind astfel să plinească opera eshatologică a lui Dumnezeu, totuși Mesia este privit ca un pur instrument. Activitatea sa este prezentată ca fiind preponderent belicoasă, totuși despre viața sa se spune că este fără de pată, că El este drept, foarte atașat de Cuvântul lui Dumnezeu, iar înțelepciunea Sa vine de la Duhul Sfânt. Această superioritate morală incontestabilă nu necesită nici un complement explicativ pentru a te face să întrevezi în el un personaj transcendent.

Cu privire la autorul acestor texte s’au emis două ipoteze importante: prima ipoteză a dominat începutul de secol XX și afirma că autorul este un adept al grupării fariseilor persecutați de Alexandru Ianeu²⁰, iar cea de a doua, plecând de la cercetările catalogate de Dupont-Sommer, că este un reprezentant al grupării eseniene²¹. La baza celei de a doua stă și Comentariul la cartea Habacuc care-l identifică pe Alexandru Ianeu cu preotul cel necurat, persecutor al esenienilor în general și al Învățătorului dreptății în particular, și el vede în cucerirea Ierusalimului de către Pompei cercetarea cu pedepsirea pe care o

¹⁹ Ps. 2; 72; Is. 11; 31; &0; Mih. 5; Iez. 34.

²⁰ F.M. Abel, *Histoire de la Palestine*, I, p. 232-234; G. Ricciotti, *Histoire d’Israel*, II, Paris, 1939, pp. 366-368.

²¹ Dupont-Sommer, *Les écrits esseniens decouverts près de la mer Morte*, Paris, 1959, p. 308,348.

face Învățătorul slavei dușmanilor săi²². M. J. O'Dell²³ crede totuși că Psalmii lui Solomon aparțin unui reprezentant al fariseilor, unui hasid. Datorită apropierii evidente dintre concepția fariseilor vechi și a celei specifice Targumului palestinian al Pentateuhului, credem că aceasta este cea mai potrivită opinie. Pentru a constata această apropiere, voi prezenta câteva secvențe din Targumul palestinian, targumul la Fa 49, 10-12. „Regii nu au ferit de lipsuri casa lui Iuda, nici pe scribi, nici pe învățătorii Legii, nici pe fiii fiilor, până ce vine Regele Mesia, cel căruia îi aparține regatul și căruia I se supun toate împărățiile. Cât de frumos este El, cel care trebuie să răsară din casa lui Iuda! El va pleca să bată pe dușmani, și el ucide pe regi și pe potențați. El roșește cu sânge munții, în sângele celor uciși... Veșmântul său este îmbibat de sânge... Cât de frumoși sunt ochii Regelui Mesia, mai curați decât vinul cel mai pur! Fiindcă el nu privește cu ei goliciunile nevrednice și nici vărsările de sânge nevinovat”²⁴. Deși cruzimea regelui este extremă, totuși cealaltă structură a paralelismului targumic ne dezvăluie un Mesia-rege în splendoarea tuturor virtuților. Avem astfel în față exprimarea mesianismului tradițional iudaic care a devenit mai evident doar după anul 70 d.Hr. Dar acest expozeu voiește să surprindă și conexiunile cu Noul Testament. Psalmii lui Solomon ne ajută să înțelegem mai ușor temele evanghelice referitoare la: mesianismul davidic sau regalitatea lui Iisus – buna vestire (Lc. 1,32); atribuirea numelui de Fiul lui David și tentativa de a-L proclama rege (In. 6,15); mărturisirea mesianică a lui Petru, intrarea triumfală în Ierusalim, procesul religios și procesul civil sau întrebarea Apostolilor de după înviere: „oare în acest timp Tu vei reazeza împărăția lui Israel?” (Fa 1,6). Și nu numai acestea. Textele prezentate ca aparținând primei grupe (apocrife vechi) ne dau posibilitatea să stabilim rădăcina discursului eshatologic cu care s'a confruntat Sf. Ap. Pavel la Tesalonic. Însă, așa precum a vestit Iisus, Scripturile încă nu se împliniseră, deci nu era vorba de un timp prezent, ci de un timp ce va să vină, unde toți, ca și El, vom intra prin înviere.

Cea de a doua grupă a apocrifelor pe care le propunem este alcătuită în special din literatură apocaliptică. În cadrul acestui segment de gândire este posibil ca elementul de bază să fie discursul apocaliptic lansat de profetismul lui Daniel și de către Psalmii lui Solomon, la care noi am atașat și Targumul palestinian. Numai că acest element a înregistrat o anume evoluție și s'a îmbogățit cu teme colaterale pe care le-a preluat sub influența altor scrieri, de ce nu chiar sub influența Evangheliilor.

În Apocalipsa lui Baruh Mesia este prezentat încă ca și personaj al lumii prezente. El va fi trimis de Dumnezeu pentru a conduce pe Israel ca și orice alt conducător politic și religios. Împărăția Sa va constitui un mediu intermediar care va urma celui decadent, dar care precede pe cel al învierii și al lumii ce va să vină. Descrierea aceasta rezultă din c. 29-30 unde faptele sunt prezentate cu multă claritate oferindu-ne explicații cu privire la sensurile sau înțelesurile alegoriilor Cedrului și a Izvorului (39,7 – 40,3), a Norului și a Fulgerului (a stâlpului de foc) (53,8-10 și 72,4). În locurile amintite Împărăția lui Mesia este prezentată ca împărăție pământească, fiindcă învierea și inaugurarea vieții viitoare nu trebuie să înceapă decât după venirea lui. Datorită faptului că autorul se folosește îndeosebi de surse profetice în culori mitologice în lucrare apare tema întoarcerii în paradis (29,5-8). Astfel, tema venirii lui Mesia este prezentată în două rânduri ca o „revelație” (29,3 și 39,7), ceea ce ne lasă să înțelegem că el încă este ascuns, nevăzut, temă apocaliptică pe care iudaismul nu a ignorat-o niciodată. Prezența sa în II Baruh, care trebuie să fie de origine fariseică și poate fi datată la începutul secolului II, ne arată care sunt transformările survenite în cadrul discursului apocaliptic în decursul timpului prin intermediul psalmilor regali și a oracolelor profetice. Lucruri asemănătoare găsim în Apocalipsa lui Avraam (31,1-2), unde Alesul Domnului prezidează adunarea eshatologică a lui Israel, iar în cartea a V-a a Sibilinelor (413-432) Mesia este descris ca „un om preafericit venit din ceruri”. Dar cel mai bine este sesizată această schimbare, această evoluție, în cartea IV Ezdra în cadrul celei de a treia viziuni (7,26-28) în care ni se spune că revelarea lui Mesia și restaurarea Cetății Sfinte vor fi precedate de cataclismul final și de învierea morților. În viziunea a V-a Vulturul și Leul îl simbolizează pe Mesia, leul din Iuda născut din David (12,32; Apoc. 5,5), ținut ascuns de Dumnezeu până va trebui să-și îndeplinească misiunea sa finală, eliberarea lui Israel și așteptarea judecării finale a lui Dumnezeu (12,31-34). În viziunea a șasea, observăm cum imaginea profetismului clasic fuzionează cu cea a discursului danielic, perceput ca fiind mult posterior (sec. II). Accentul este pus pe războiul dus de „Sluga Domnului” împotriva popoarelor coalizate și sub a cărei conducere exilații se întorc la Ierusalim. Transformarea amintită de noi constă în faptul că în acest segment de literatură intertestamentară Mesia-rege nu mai este strict de pe pământ, ci este un personaj transcendent, de aceea în șirul apocrifelor se lansează acest tip literar apocaliptic permeabil ideii de transcendent și transcendere.

2. Mesia- Arhiereu, fiul lui Aaron. Amintisem mai sus faptul că în gândirea eseniană existau doi Mesia: unul rege și celălalt preot, și că cel de al doilea se bucura de preeminență. Este, însă, cunoscut faptul că atunci când se studiază comunitatea de la Qumran se face adesea referire la Documentul de la Damasc. În acest document se pare că deja conceptul mesianic evoluase înspre structurile personale manifeste ale unui singur

²² Comentariu la Habacuc, XI, 1-8, în G. Vermes, *The complete Dead Sea Scrolls in english*, Penguin Books 1998, pp.478-486.

²³ *The Religious Background of the Psalms of Solomon*, în *Revue de Qumran*, t.3, 1961, p. 241-258.

²⁴ Apud P. Grelot, *Le Messie dans les Apocryphes de l'A.T.*, p. 27.

Mesia, o persoană care îmbină cele două demnități și care este numit „Mesia lui Aaron și a lui Israel”²⁵, deși Regula Comunității precizează cu claritate că se aștepta venirea a doi Mesia (I QS, 9,11)²⁶. Dintre apocrife cel mai apropiat tematic este Testamentul celor 12 Patriarhi, dar despre textul care ne-a parvenit există multe discuții cu privire la autenticitatea sa. Se afirmă cu destul de multă claritate că recenzia pe care o avem a suferit o acomodare hristologică determinată de o mână creștină, ceea ce-l face foarte apropiat de hristologia Noului Testament. De pildă, în Testamentul lui Iosif a fost interpolat pasajul „Mielul lui Dumnezeu care șterge păcatul lumii, izbăvind toate neamurile și pe Israel”²⁷.

Pentru a depăși această dificultate au fost emise trei ipoteze. R. H. Charles²⁸ prezintă Testamentul ca fiind fundamental iudaic, tradus dintr-un original ebraic, dar mai târziu acesta a suferit unele interpolații realizate de o mână creștină. La început mesianismul acestei lucrări a fost unul de specific levitic menit să susțină regalitatea levitică hasmoneană. Descoperirile de la Qumran schimbă situația efectivă a acestei ipoteze, deoarece esenienii nu erau adepți ai casei hasmoneilor. Dupont-Sommer²⁹ crede că în cazul textului invocat trebuie să vedem și să înțelegem pe Învățătorul dreptății în persoana căruia cele două concepte eseniene și-ar găsi expresia finală, iar concepția mesianică s’ar dezvolta într-un sens eshatologic. M. de Jonge³⁰ și F.M. Braun³¹ pleacă de la ipotezele anterioare pe calea analitică a compositum-ului și conchid că avem de a face cu un adaptation, dar că ad fundamentum textul era de factură mesianică.

Chestiunea interpolațiilor creștine este disputată și pentru faptul că în Testamentul lui Levi³² apare o aluzie la botezul Domnului. „Cerurile se vor deschide și din templul slavei va veni peste El sfințenia, cu un glas părintesc, ca și cel al lui Avraam către Isaac. Slava Celui Preaînalt se va așeza peste El, și Duhul înțelepciunii și al sfințeniei se va odihni peste El, în apă.” Aceste elemente ne fac să folosim cu multă precauție aceste texte deoarece este destul de limpede faptul că în cadrul esenianismului s’a produs o dezvoltare conceptuală în sensul unirii celor doi Mesia, Mesia lui Levi și al lui Iuda, Mesia lui Aaron și al lui Israel, într-o persoană sau personaj eshatologic, numai că

²⁵ Documentul de la Damasc, în G. Vermes, *Op. Cit.*, pp. 125-145. Este vorba despre CD 12,23; 14,19; 19,11; 20,1.

²⁶ Ibidem, pp. 97-125.

²⁷ Testamentul lui Iosif 19,11.

²⁸ *The greek Versions of the Testaments of the Twelve Patriarchs*, Oxford, 1908.

²⁹ *Aperçus préliminaires sur les manuscrits de la mer Morte*, Paris, 1950, p. 116; *Le Testament de Levi XVII-XVIII et la secte juive de l’alliance*, în *Semitica*, t.4, 1951-52, pp.33-35.

³⁰ *Christian Influence in the Testaments of the Twelve Patriarchs*, în *Nov. Test.*, t.4, 1960-61, p. 184-188.

³¹ *Les Testaments des XII Patriarches et le problème de leur origine*, în *Rev. Bibl.*, t.67, 1960, p. 516-549.

³² 18,6-7.

această fuziune nu s’a realizat desăvârșit în sânul comunității eseniene, chiar dacă ea vorbește cu multă plăcere despre Învățătorul dreptății, care pare a fi într-o toată un personaj transcendent.

3. Mesia transcendent, fiul omului. Am văzut mai sus că interpretarea individuală și mesianică a textului despre Fiul Omului din Daniel 7 este atestată ca aparținând iudaismului vechi de către Cartea IV Ezdra și de către unele texte rabinice, cum ar fi, de pildă cel specific Targumului palestinian. În aceste texte perspectivele textuale danielice sunt aplicate cu precădere lui Mesia davidic, cel care conservă în sine toate elementele tradiționale. Imaginea Fiului Omului apărând pe norii cerului sau ajungând pe aceștia la Cel bătrân de zile vrea să exprime natura sau originarea sa transcendentă, revelată de Dumnezeu pentru a exprima realitatea vremurilor finale ale eliberării; dar Fiul Omului nu este un titlu de izbăvitor ca și cel de Mesia sau Fiul lui David. O singură scriere apocrifă merge mai în adâncime: Pildele sau parabolele lui Enoh (I Enoh 37-71)³³. Ca și în cazul Testamentului celor 12 patriarhi ne găsim în fața unui subiect viu discutat. Din punctul de vedere al criticii literare și istorice exegetice nu sunt de acord asupra datării, a mediului de origine a scrierii și nici asupra unității interne a textului. Aceste divergențe se repercutează și asupra studiului doctrinal: originea noțiunii de Fiul Omului are oare o relevanță mesianică, este un nou nivel al discursului mesianic? Ori a răspunde la aceste interogații este important pentru studiul Noului Testament. Trebuie să știm, nu dacă imaginea din Dn 7 este aplicabilă la conceptul de Mesia davidic, ci dacă titlul de Fiul Omului a fost deja, în iudaism, dat Mântuitorului eshatologic privit sau receptat ca un personaj transcendent. Folosirea lui în cele patru Evanghelii, în Faptele Apostolilor (7,56), în Apocalipsă (14,4 ; cf. 1,4), relevă un aspect diferit din cadrul căruia se poate oferi un răspuns pozitiv sau negativ la întrebări. În prima fază Mântuitorul asumă un concept mesianic acceptat de către iudei, căruia îi adaugă unele elemente noi. De aceea, în al doilea strat, trebuie să observăm faptul că mesianismul nou testamentar este el însuși o creație originală având ca arierplan substratul danielic. Pentru a încerca să facem lumină puțin asupra acestei chestiuni, deși se va păstra pe mai departe „status questionis”, trebuie să plecăm de la unele aspecte secundare. Expresia ο υιος του ανθρωπου care apare în Evanghelii este redarea în greacă a aramaicului bar ‘enasa, literal: Fiul umanității, Omul³⁴. În Parabolele lui Enoh, versiunea etiopiană, este prezentă întreaga

³³ A se vedea: S.B. Frost, *Old Testament Apocalyptic*, Londra, 1952, pp. 217-230. O bibliografie asupra acestei teme se găsește în J. Coppens, *Le Fils d’Homme danielique et les relectures de Dan. 7, 13 dans les apocryphes et les écrits du Nouveau Testament*, în *Ephem. Theol. Lov.*, t. 37, 1961, pp. 5-51.

³⁴ R.H. Charles, *The Book of Enoch*, p. 86-87.

gamă de expresii ce redau această idee: Filius Hominis, Filius viri, poate fi identificat și Filius mulieris (ms. 69,29), Filius prolis matris viventium. Dar R.H. Charles a dovedit destul de convingător că toate acestea se aplică la singura expresie greacă redată mai sus și care în Septuaginta traduce pe ben'adam sau bar 'enas.

Critica literară a Parabolilor lansează, de asemenea, chestiuni spinoase. În principal, în text avem trei meşalimuri (38-44; 45-57; 58-69), precedate de o introducere (37) și urmate de o concluzie (70-71). Dar analiza textului ne va revela destul de repede artificialitatea acestei împărțiri. Vom vedea, de pildă, în text un pasaj referitor la căderea îngerilor (39,1-2), mai multe fragmente noahitice (54,7-55,2; 60,1-9.24-25; 65,1-69,25), mai multe pasaje care ne vorbesc despre secretele sau tainele originilor elementelor (41,3-8; 43,1-2; 44; 59; 60,10-23) care sunt în deplină afinitate cu prima viziune din c. 71,1-4; un fragment echivoc referitor la Înțelepciune (42). Folosind procedeul deplasării pericopelor, vom observa că totuși rămâne un pasaj în discontinuitate, cel referitor la înălțarea lui Enoh (70) și acesta este urmat de noile viziuni care-l contextualizează, cele din 71,1-4 și 71,5-17, pasaje lacunare deși se pare că au suferit unele rearanjări. Copistul final a utilizat tehnica lui membra disiecta, neuitând să influențeze pe alocuri textul. Acest fapt a determinat pe unii exegeți să vorbească chiar și în cazul celor mai stabile fragmente că provin din cel puțin două surse. G. Beer atunci când vorbește despre Mântuitorul eshatologic folosește două nominalizări: Cel Ales sau Alesul și Fiul Omului, acest fapt sugerând că textul provine din două surse. Iar R. H. Charles în comentariul său încearcă să izoleze cele două surse, la fel ca și în cazul Pentateuhului. Fiul Omului nu apare decât în una dintre ele, este posibil ca aceasta să fie cea mai recentă, dar are evidente paralele în celelalte atunci când se privește textul din perspectiva generală a temei. Alesul și Fiul Omului sunt ambele nominalizări caracteristice vocabularului mesianic și de aceea comportă aceleași funcțiuni în discursul mesianic³⁵. Cu privire la timpul scrierii există o diversitate de opinii. Nu le voi expune aici, ci voi da limitele: 94 î.d. Hr. – 68 d. Hr. Ca loc de originare: gruparea fariseilor³⁶ sau cea a esenienilor³⁷.

Descoperirile de la Qumran au oferit un element nou. Peșterile ne-au oferit mai multe elemente din scrierea lui Enoh, dar nici un fragment nu atestă Parabolele enohite. Acest fapt l-a determinat pe J.T. Milik să avanseze ipoteza care susține că această scriere aparține secolului II și că a fost realizată de un iudeo-creștin care a adunat într'un singur corpus toate scrierile enohite. Dar Dupon-Sommer a combătut această

ipoteză. Ceea ce este important pentru noi este faptul că în toate cazurile scrierea rămâne pe un teren iudeu, deci poate fi exploatată în sensul identificării straturilor evolutive ale concepției mesianice evreiești. Fiul Omului este un personaj izbăvitor transcendent, de origine cerească, ascuns după ce a săvârșit actul creării și revelat acestora în vederea judecării eshatologice. Dar tema pre-existenței Fiului a suscitât vii discuții. Unii au văzut în aceasta o influență iraniană, alții că este strict circumscrisă tradiției biblice și că este influențată sau determinată de discursul relativ realizat cu privire la Înțelepciune. Cert este că mulți dintre cei care interpretează Daniel 7 iau expresia Fiul Omului ca având un sens simbolic prin care se vorbește de un colectiv, de o comunitate, de „poporul Sfinților Celui Preaînalt”³⁸. Mulți exegeți³⁹ disting în acest text două straturi, unul în care sfinții Celui Preaînalt aparțin lumii angelice, iar celălalt strat reflectă în expresie concepția că aceștia sunt poporul cel persecutat al lui Dumnezeu care mai apoi va fi glorificat. Din toate punctele de vedere, prin raportare la această primă utilizare a simbolului, Parabolele lui Enoh oferă o reinterpretare care individualizează expresia Fiul omului, o personalizează, și o identifică cu Alesul din Isaia 42 și 49 și cu Mesia davidic. Însă cei mai mulți teologi nu se raliază la acest tip de interpretare. S. Mowinkel⁴⁰ spune că Daniel 7 folosește pentru a reprezenta poporul sfinților Celui Preaînalt o imagine pre-existentă care îl evocă pe Mântuitorul ceresc. În acest caz, Parabolele nu oferă o reinterpretare a imaginii, ci preiau sensul primar incluzându-l în sens mult mai profund în contextul biblic grație unirii sale cu Alesul lui Yahwe și cu Mesia. În consecință, Parabolele nu fac altceva decât să exploateze sensul deschis lăsat de discursul apocaliptic danielic și să-l dezvolte într'un nou nivel de discurs mesianic, în cel al lui Mesia transcendent, credință împărtășită de unele cercuri iudaice în această perioadă (Sec. II î.d.Hr. – Sec. II d.Hr.) marcată de efervescențe apocaliptice, insuficient definite. De aceea, putem spune că structura mesianică a Parabolilor este un punct de despărțire clară de stadiile anterioare ale mesianismului și că ea reflectă învățătura despre un Mesia transcendent. Creație posibilă a comunității eseniene ea lasă ca element central predominant conceptul de Fiul Omului deschis asocierii cu alte pasaje scripturistice corespondente. Aluziile biblice induse de această sintagmă sunt cele care duc la conexarea sa cu Mesia regal și cu Robul Domnului, dar nu se poate opera o identificare cu aceste personaje deoarece în carte nu este vorba despre „lumea prezentă”, ci despre „lumea ce va să vină”. În acest caz, putem avansa ideea că între cele trei tipuri de structuri mesianice evocate, în plan transtemporal,

³⁵ A se vedea în acest sens J. Coppens, art.cit., p. 78-80.

³⁶ Pentru aceasta optează: R.H. Charles și J. Klausner.

³⁷ Este susținută de A. Hammershaimb.

³⁸ A se vedea J. Coppens, Lagrange, R.H. Charles.

³⁹ A se vedea: L. Dequeker, *Les Saints du Tres-Haut en Daniel VII*, preluat de J. Coppens în lucrarea citată.

⁴⁰ *He That Comes*, pp. 348-353.

există o relație organică determinată de unicitatea persoanei Mântuitorului și care progresiv a fost văzută și așteptată ca Izbăvitor, în iudaism perspectiva temporală nefiind clar intuită. Iată motivul pentru care trebuie alipit la discursul mesianic vechitestamentar hristologia noutestamentară, ca astfel să avem puțința de a spune că în Hristos toate cele trei demnități s'au manifestat în toată istoria și transistoric.

Diversitatea concepțiilor mesianice ale iudaismului reflectată în Apocrife oferă un reper exegetic important pentru înțelegerea hristologiei noutestamentare, dar și a stărilor atitudinale ale iudaismului. Mai mult chiar, dacă admitem că în multe dintre aceste lucrări avem de a face cu interpolații creștine, atunci trebuie să remarcăm și faptul că autorii acestora priveau relația iudaism-creștinism ca pe o relație de continuitate și ca pe un raport organic al cărui sens adânc nu poate fi înțeles decât aplicând întregului corpus canonic și necanonic o cheie interpretativă hristologică.

Pr. Ioan Chirilă

Cuprinsul

Prefață.....	5
Introducere.....	31

I. Profeții mesianice în cărțile istorice

1. Întâia veste bună [Fc 3, 15].....	35
2. Binecuvântarea lui Noe [Fc 9, 25-26].....	37
3. Făgăduința lui Avraam [Fc 12, 2-3].....	39
4. Urmașul celebru [Fc 22, 17].....	40
5. Profeția lui Iacob despre „împăciuitorul” [Fc 49, 10].....	41
6. Steaua din Iacob [Num 24, 17].....	44
7. Profetul cel mare [Deut 18, 15].....	45
8. Cântarea Anei [1 Sam 2, 10].....	47
9. Împărăția veșnică [2 Sam 7, 12].....	48

II. Profeții mesianice în cartea Iov

1. Nădejdea în Mântuitorul [Iov 19, 25].....	52
--	----

III. Profeții mesianice în psalmi

1. Vrajmașii Domnului [Ps 2, 1-3].....	53
2. Nașterea din veci [Ps 2, 6-9].....	54
3. Coroana creaturilor [Ps 8, 4].....	55
4. Învierea din morți [Ps 15, 10].....	55
5. Vaietele celui nevinovat [Ps 21, 1].....	56
6. Os nu va fi frânt [Ps 33, 18-19].....	57
7. Răbdare și resemnare [Ps 37, 11-14].....	58
8. Jertfirea de sine [Ps 39, 9-11].....	59
9. Venirea Domnului [Ps 49, 3-4].....	61
10. Regele Mesia și împărăția Sa [Ps 71].....	61
11. Moarte în floarea vieții [Ps 88, 101].....	64
12. Regalitatea și preoția lui Mesia [Ps 109, 1-4].....	65
13. Piatra din capul unghiului [Ps 117, 22].....	67

IV. Profetii mesianice în cărțile profetilor

Isaia

1. Ierusalimul loc de închinare [Is 2, 2-3].....	68
2. Împărăția păcii [Is 2, 4].....	69
3. Copilul fecioarei [Is 7, 14].....	69
4. „Lumina lumii” [Is 9, 1].....	72
5. Pruncul minunat [Is 9, 5-6].....	73
6. Vlăstarul din Iesei [Is 11, 1-2].....	74
7. Înfrățirea cea mare [Is 11, 6-9].....	75
8. Desăvârșirea credinței [Is 11, 9].....	76
9. „Steag între popoare” [Is 11, 10].....	77
10. Sfântul care vine [Is 12, 2].....	78
11. Cel așteptat [Is 25, 9].....	79
12. Statul Ideal [Is 32, 1-5].....	79
13. Mergătorul Înainte [Is 40, 3-11].....	81
14. Sluga Domnului [Is 42, 1-6].....	84
15. Valorile eterne [Is 55, 1-10].....	86
16. Slava cetății sfinte [Is 60, 1-5].....	89
17. Doctorul trupurilor și al sufletelor [Is 61, 1].....	91
18. Mântuitorul se apropie [Is 62, 1-11].....	92

Ieremia

1. Ierusalimul, locul de întâlnire al popoarelor [Ier 3, 17].....	96
2. Păstorul cel bun [Ier 23, 4-5].....	97
3. Legământul cel nou [Ier 31, 31-33].....	98
4. Statul ideal [Ier 33, 14-17].....	99
5. Preoția eternă [Ier 33, 18].....	100
6. Alte perspective [Ier 33, 20-25].....	100

Ezechiel

1. Profetie despre Acela căruia i se cuvine domnia [Ez 21, 32].....	101
2. Păstorul cel bun [Ez 34, 22-25].....	102
3. Apă și duh [Ez 36, 25-27].....	103
4. Legământul cel nou [Ez 37, 26-27].....	104
5. Apa cea vie [Ez 47, 1].....	104

Daniel

1. Împărăția veșnică [Dn 2, 44].....	105
2. Fiul omului [Dn 7, 13].....	106
3. Cele 70 de săptămâni [Dn 9, 24-27].....	107

Osea

1. Pruncul iubit [Os 11, 1].....	113
----------------------------------	-----

Ioil

1. Învățătorul dreptății [Ioil 2, 23].....	114
2. Coborârea Duhului Sfânt [Ioil 3, 1].....	115
3. Minuni în cer și pe pământ [Ioil 3, 3-5].....	116

Obadia

1. Mântuitorii vin din Ierusalim [Ob 1, 21].....	117
--	-----

Iona

1. Universalismul mântuirii.....	118
----------------------------------	-----

Miheia

1. Nașterea Domnului în Betleem [Mi 5, 1].....	119
--	-----

Naum

1. Dumnezeu este scutul celor Întristați [Naum 1, 7].....	120
---	-----

Avacum

1. Plinirea profetiilor [Avc 2, 3].....	121
2. Așteptarea celui preaslăvit [Avc 3, 3].....	122
3. Pentru faptă răsplată, napastă pentru napastă [Avc 3, 13].....	123

Sofonie

1. Înfrățirea prin religie [Sof 2, 21].....	124
2. Noua ordine spirituală [Sof 3, 8-13].....	125

Agheu

1. Faima celui de al 2-lea templu [Ag 2, 6-9].....	126
--	-----

Zaharia

1. Vlăstarul trimis de Domnul [Za 3, 8]	127
2. Mesia, preot și rege [Za 6, 12-13]	128
3. Intrarea triumfală în Ierusalim [Za 9, 9]	129
4. Cei 30 de arginți [Za 11, 13]	130
5. Mesia va fi străpuns [Za 12, 10]	130
6. Baterea păstorului și împrăștierea turmei [Za 13, 7]	131

Maleahi

1. Jertfa curată [Mal 1, 11]	132
2. Înainte mergătorul și îngerul legământului [Mal 3, 1]	133
3. Soarele dreptății [Mal 3, 20]	135

V. Profeții mesianice în cărțile necanonice**Tobit**

1. Ierusalimul, centru religios [Tob 13, 1-18]	136
--	-----

Isus fiul lui Sirah

1. Înțelepciunea cea necreată și veșnică [Sir 24]	137
---	-----

1. Macabei

1. Împărăția veșnică [1 Mac 2, 57]	140
2. Profetul cel așteptat [1 Mac 4, 46]	140
3. Proorocul cel credincios [1 Mac 14, 41]	140

VI. Concluzii	141
----------------------------	-----

Postfață	142
----------------	-----

Tiparul executat la:
S.C. ROPRINT S.R.L.



400 275 Cluj-Napoca • Str. Horea nr. 82
Tel./Fax: **0264-432384** • roprintcluj@xnet.ro



430 315 Baia Mare • Piața Revoluției nr. 5/1
Tel./Fax: **0262-212290**

ISBN 973-8248-62-0